

909.09822
P462

STX

~~no. 48-49~~

*

FEMMES ET POUVOIR



Peuples Méditerranéens 48-49
MEDITERRANEAN PEOPLES

UNIVERSITY OF
ILLINOIS LIBRARY
AT URBANA-CHAMPAIGN

[REDACTED]

[REDACTED]

09822
462
48-49

508-606

FEMMES ET POUVOIR

PEUPLES MÉDITERRANÉENS / MEDITERRANEAN PEOPLES N°48-49
Revue trimestrielle - juil-déc 1989

Monique Gadant : Les femmes, quelle puissance? 5

I. Privé/public, quel pouvoir des femmes?

Renate SIEBERT : Le Sud des femmes : potentialités, intérêts, désirs.9

Khalil ZAMITI : "Kifah" sur les monts Khroumir. Sexualité, espace et société. 25

Souad BAKALTI : La scolarisation desTunisiennes et leur entrée dans la vie publique dans la Tunisie coloniale. 45

Faïza BENHADID : Le pouvoir "procréateur" : mythe ou réalité? 59

Hélène CLAUDOT-HAWAD : Femmes touarègues et pouvoir politique. 69

Sophie FERCHIOU : Pouvoir, contre-pouvoir et société en mutation : l'exemple tunisien. 81

II. Transmission culturelle, filiation

Monique GADANT : La permission de dire "je". Réflexions sur les femmes et l'écriture à propos d'un roman de Assia Djebar, *L'amour, la fantasia*.... 93

Mahfoud BOUCEBCL: Filiation, identité et rôles sociaux dans un monde en changement.. 107

Nadia AIT ZAI : L'enfant illégitime dans la société musulmane.....113

Hoda FAHMY : Les lois du statut personnel concernant le divorce en Egypte. 123

III. Femmes dans les organisations et organisations des femmes

Gabriella CAPPELLETI : Une politique internationale des femmes? Echanges entre Palestiniennes, Israéliennes et Italiennes..	137
Irène FENOGLIO-ABD EL AAL : Féminisme et politique en Egypte.	151
Nicole BEAURAIN : Des femmes en grève. (Espagne, vallée de l'Ebre, mai1988).	163
Kamila SEFTA : Le "collectif femmes" du Parti de la révolution socialiste à Paris, 1972-74. Les raisons d'une crise.	189
Monique GADANT : Les communistes algériens et l'émancipation des femmes.	199

IV. Critique féministe du discours et de la pratique

Eléni VARIKAS : Question nationale et égalité des sexes.	229
Sonia DAYAN : Femmes dans l'Intifada. Le combat politique des Palestiniennes.	241
Rabia ABDELKRIM-CHIKH : Les enjeux politiques et symboliques de la lutte des femmes pour l'égalité entre les sexes en Algérie.	257
Fahrad KHOSROKHAVAR : Le mouvement féminin en Iran.	279
Dalal BIZRI : La femme arabe dans le discours islamiste contemporain.	309
Résumés/ Abstracts	329

*Publié avec le concours du Centre national des lettres
et du Centre national de la recherche scientifique*

Cette publication constitue les Actes d'un colloque¹ qui s'est tenu les 9-10-11 février 1989 à La Baume-les-Aix, sur le thème "Les Femmes et le politique". Il était organisé par l'Institut de recherches et d'études sur le monde arabe et musulman (IREMAM) d'Aix-en-Provence et Peuples méditerranéens.

Cette rencontre venait clore un des programmes de recherche de l'IREMAM sur "Les Femmes, le temps et l'argent dans le monde arabo-musulman" (FTAMA). Celui-ci s'est déroulé sur trois ans, de 1986 à 1989² et faisait suite à un Projet de Christiane Souriau qu'elle avait présenté au colloque "Femmes, féminisme, recherche" (Toulouse, octobre 1982) et dont elle avait commencé l'élaboration dans le cadre du G.I.S. (Sciences humaines sur l'aire méditerranéenne) en 1984³. Elle n'a pu le mener à bien du fait de sa disparition (1985).

Un nouveau programme sur le même thème a été élaboré et FTAMA a été animé pendant ces trois ans par Monique Gadant, responsable, et Michèle Kasriel, co-responsable, avec une équipe de chercheuses : Dahbia Abrous, Monique Fenet-Rieutord, Yamina Fekkar, Mireille Meyer et Mireille Paris.

Dans le cadre de ce programme, et faisant suite à une recherche bibliographique qu'elle avait commencée pour enrichir le Projet de Christiane Souriau, Mireille Paris a constitué une importante base documentaire informatisée de quelques 1500 références, consultable à l'IREMAM, portant sur le Maghreb-Machrek, étendue au Soudan, à l'Iran et à la Turquie, sur la période 1956-1988⁴.

Que "Femmes, féminisme, recherche" qui, en 1982, avait fait confiance à cette initiative, et surtout l'IREMAM, qui a permis la réalisation du programme FTAMA, soient ici remerciés.

Monique Gadant

1. A l'exception des articles de M. Gadant («La permission de dire "je"»), N. Beaurain, D. Bizri.

2. Les Actes d'une table-ronde tenue par FTAMA en novembre 1986 sont actuellement sous presse et paraîtront en 1990 aux éditions du CNRS (Marseille) sous le titre : *Femmes du Maghreb au présent (la dot, le travail, l'identité)*.

3. En 1985, l'IREMAM, spécialisé sur le Monde arabe, a été substitué au G.I.S. Méditerranée, dans le cadre d'une restructuration souhaitée par le C.N.R.S.

4. PARIS M., 1989, *Femmes et sociétés dans le monde arabo-musulman, état bibliographique*, Aix-en-Provence, Travaux et documents de l'IREMAM, 254 p.

Les femmes, quelle puissance?

«Les femmes, quelle puissance!» disait Michelet. A l'exclamation, nous voudrions substituer l'interrogation. Quelle puissance? L'exclamation a été tant de fois entendue, particulièrement dans ces pays de l'aire méditerranéenne où la famille patriarcale domine encore largement les relations entre les sexes et les mentalités. Généralement proférée par des hommes, elle exprime davantage la crainte que l'admiration devant la ruse et les stratégies souterraines d'un sexe dominé, cherchant à influencer l'autorité masculine. A l'insu de cette autorité, les femmes tentent de maîtriser par ces moyens occultes les événements de la sphère publique dont elles sont éloignées et à y faire valoir leurs intérêts. C'est le fameux "pouvoir des mères". Malgré la peur qu'il suscite (sans doute parce qu'il manipule l'affectif et l'inconscient), il ne remet toutefois pas en cause un ordre qui fait de la sphère domestique le lieu par excellence du "pouvoir" féminin. Ce pouvoir s'exerce essentiellement sur les autres femmes (plus jeunes, alliées ou domestiques). Il ne suscite aucune solidarité. Il est compensation de la domination subie, consentement aussi à cette domination. Il s'exerce comme par délégation d'un pouvoir qui vient d'ailleurs, que le "pouvoir des mères", la ruse des femmes contestent secrètement tout en contribuant, paradoxalement, à le reproduire (*Annales E.S.C.*, 1986).

Nous avons souhaité éviter un discours banalisé sur la dialectique de l'oppression/exclusion et appréhender les modalités diverses, les médiations spécifiques à travers lesquelles, actuellement, cette oppression/exclusion s'opère, tant il est vrai que par le biais de l'urbanisation, de l'instruction, du travail, le fameux "pouvoir des mères" est en crise, tandis que les femmes accèdent à l'espace public sans être émancipées pour autant. Nous parlons ici de "pouvoir(s)" non comme d'instance(s) qu'il faudrait repérer comme étant là, mais de réseaux de relations de domination entre des groupes, des communautés, des personnes (M. Foucault, 1981). Dans les nouvelles relations où s'insèrent les femmes aujourd'hui, quel pouvoir de détermination ont-elles?

Si la sphère politique n'est pas le seul lieu où s'exerce du pouvoir, il n'en reste pas moins que les femmes en ont été traditionnellement exclues et que cette exclusion était le contre-point de leur enfermement dans le privé. Toutefois ce schéma ne vaut plus absolument. La *participation* des femmes ou leur *adhésion* aux décisions, projets du pouvoir politique, à des organisations politiques, sont de plus en plus sollicitées. Même les islamistes, qui prônent le retour des femmes au foyer, exaltent le rôle de la mère, cherchent à enrôler les femmes et les appellent à manifester (Alger, décembre 1989).

Du point de vue des questions que cela pose, l'Algérie peut être considérée comme exemplaire. La participation des femmes à la guerre de libération (1954-1962), le discours de l'Etat ensuite - et des partis politiques - sur cette participation, les tentatives d'enrôlement (et de rejet) des femmes depuis l'Indépendance, les luttes politiques autour du Code de la famille et du statut juridique des femmes qui deviennent un enjeu, les luttes féminines contre la privation de droits égaux, autant de faits et de situations qui interpellent sur la manière dont on pense pour les femmes leur accès au politique, sur la manière dont elles répondent à ces discours normatifs. Nous interrogeons aussi le fait que les luttes des femmes se placent sur le terrain juridico-religieux en se polarisant sur la revendication de l'égalité des droits (ou son refus comme refus de l'occidentalisation si l'on veut bien considérer les prises de parole encore récentes et peu nombreuses de femmes islamistes).

Les années cinquante-soixante ont été, au Maghreb, celles des indépendances. Au nationalisme qui cultive le consensus, se sont imposés progressivement, plus ou moins clairement, des conflits et des tensions entre les classes et entre les sexes, qu'il ne peut continuer à nier comme étant le résultat d'une importation idéologique étrangère. Les tensions entre les classes, les inégalités sociales peuvent se dire maintenant et trouver place dans un discours normatif sur le progrès et le développement. C'est dans ce même discours que les tensions entre les sexes doivent s'intégrer (l'archaïsme des mentalités). Les luttes des femmes se réduisent-elles à des luttes pour la modernisation jugées éventuellement "légitimes" par l'Etat ou par certains partis? Le féminisme peut-il trouver une place? Comment se définit-il?

Il serait sans doute faux d'idéaliser toute participation des femmes à une lutte politique (guerre de libération, militantisme dans une organisation) et d'y voir des effets immédiats : émancipation/égalité, conquête de l'autonomie. Car cette participation *appréciée*, cette sortie *contrôlée* des femmes de la sphère domestique, les sollicite le plus souvent dans leur dimension *féminine/maternelle* (soumission, subordination en découlent). Paradoxalement renvoyées à leur *nature*, elles sont neutralisées sexuellement.

Mais il serait tout aussi faux de croire que dans ces situations les femmes ne sont que manipulées et consentantes. Si elles y font souvent le deuil de leurs illusions, elles parviennent aussi à y faire valoir des intérêts. Elles y expérimentent, même à travers leurs échecs, la validité des pratiques poli-

tiques. D'où la question posée de leur autonomie et de l'existence possible d'une politique des femmes?

Quelles chances ces questions ont-elles d'être menées jusqu'au bout? La modernisation fait apparaître la famille, le statut de la femme comme des enjeux politiques. Sans doute parce que «la redéfinition des statuts et des rôles... ne concernent pas seulement les femmes mais le système de reproduction de la société tout entière» (*Annales E.S.C.*, 1986). Et cette reproduction ne s'opère pas seulement au niveau économique mais au niveau symbolique. Le pouvoir politique se définit par la représentation du rapport entre les sexes. «Le genre est un élément constitutif de rapports sociaux fondés sur des différences perçues entre les sexes et le genre est une façon première de signifier des rapports de pouvoir» (Joan Scott, 1988).

Cette redéfinition des statuts et des rôles, où tous les groupes sociaux sont partie prenante, se fait souvent dans le cadre d'une lutte pour ou contre la démocratie. Les intérêts des femmes y sont englobés : elles ont à y gagner, car les idées démocratiques favorisent toutes les revendications égalitaristes. Elles ont à y perdre, car le rapport entre les sexes comme rapport social tend à disparaître derrière d'autres inégalités (jugées prioritaires).

D'où l'importance qu'il y a à penser les conditions de possibilité du féminisme en termes de conscience des rapports de sexe comme rapports de genre, historiquement constitués, comme inégalité sociale spécifique en rapport avec d'autres inégalités. D'où l'importance qu'il y a à ne pas confondre le féminisme avec n'importe quelle demande (émanant en général des couches sociales favorisées) de modernisation de la société. Car seule cette conscience de genre nous apprend que ces rapports historiquement constitués peuvent se reproduire sous une forme *moderne* et nous donne aussi le moyen, le pouvoir, de les détruire politiquement (au sens d'avoir une possibilité d'action sur...) (M. Foucault, 1981).

Ce pouvoir passe-t-il par une action sur la sphère dite "publique" pour sa transformation? Le changement pour les femmes ne consistant pas seulement à entrer dans cette sphère qui se révèle vite impraticable mais à en créer une nouvelle, une véritable "sphère publique" où elles pourraient exister comme femmes, comme citoyennes? En effet, le "public" n'est (souvent dans le monde méditerranéen) qu'un prolongement de la sphère privée des hommes et les services prétendument publics gérés par eux d'une manière clientélaire. Un tel état de fait suscite la mauvaise qualité des "services publics" et perpétue la *valorisation* du service domestique, donc la valorisation de la femme au foyer et du monde clos de la communauté familiale. Pour que s'instruire, sortir, travailler signifient pour les femmes être un individu, avoir des droits, les exercer sans tutelle, avoir les pouvoirs de la citoyenneté, il faut penser la transformation du rapport social entre les sexes : un tel projet est différent de que les Etats et les partis appellent modernisation.

Références bibliographiques

- DAUPHIN C., FARGE A., FRAISSE G., KLAPISCH-ZUBERG C., LAGRAVE R, PERROT M., PEZERAT P., RIPA Y., SCHMITT-PANTEL P., WOLDMANN D., 1986, "Culture et pouvoir des femmes : essai d'historiographie", *Annales E.S.C.*, n° 2, mars-avril 1986.
- FOUCAULT M., "Entretien avec", réalisé par André Berten à Louvain en 1981, diffusé sur FR3, "Océaniques". Publié dans *Les Cahiers du GRIF*, n° 37-38, Le genre de l'histoire, Paris, ed. Tierce.1988,
- SCOTT Joan, "Genre, une catégorie utile d'analyse historique", *Les Cahiers du GRIF*, *op. cit.*

LE SUD DES FEMMES POTENTIALITES, INTERETS, DESIRS

Renate SIEBERT

Je travaille actuellement à l'interprétation d'histoires de vie de femmes calabraises appartenant à trois générations successives; mon objectif est de mettre en évidence, à travers les narrations, l'émergence d'une subjectivité féminine qui témoigne du développement d'individualités différentes. Il s'agit aussi de mettre à jour les éléments du brusque changement social que le Sud de l'Italie a connu dans un passé proche, qui a provoqué la formation d'une subjectivité féminine spécifique¹.

Dans ce contexte, je me suis posé comme problème prioritaire de comprendre la configuration de la sphère publique en Calabre aujourd'hui; il m'a en effet semblé que les malaises, les frustrations, mais aussi les rêves et les projets des femmes avaient un rapport avec cette configuration.

Certains pensent que les catégories de *privé/public* n'ont plus de sens. Le caractère complexe des sociétés industrielles avancées, la pénétration de l'Etat-Providence dans tous les domaines de la société, le mélange dans les périphéries du traditionnel et du moderne, conduiraient à penser que ces catégories sont maintenant obsolètes. Je ne partage pas cette opinion. Je pense au contraire qu'il est opportun d'introduire dans l'analyse et de réaffirmer les concepts de privé et de public, entendus comme concepts dialectiques et critiques².

1. Pour une première formulation des hypothèses à l'origine de cette recherche, cf. R. Siebert, "Mutamento sociale e soggettività femminili nel Mezzogiorno", *Cahiers du département de sociologie et de sciences politiques de l'université de Calabre*, 1987, n°2.

2. "... On emploie le terme de "concept" pour désigner la représentation mentale d'un objet; il est ainsi compris, appréhendé, connu comme le résultat d'un processus de réflexion. Cet objet

Les catégories de *privé* et de *public*, employées dans le décryptage des transformations en cours de la société méridionale, ne prétendent pas décrire; elles visent à stimuler une réflexion située dans une tension critique entre ce qui "est", et les potentialités inhérentes à la société dans son ensemble, ce qui "pourrait" être. L'obsolescence d'un concept, d'une pensée, comme le soutient Marcuse, ne décide pas de son inutilité. Au contraire, le travail constant de la mémoire, historique ou conceptuelle, aide à maintenir en vie, à alimenter la tension éthique et critique qui ne se contente pas de l'existant comme unique dimension possible, mais permet de penser au-delà, de dépasser l'évidence des données empiriques. Par analogie avec les réflexions de Marcuse sur l'obsolescence de la psychanalyse, je voudrais rester fidèle aux concepts de public et de privé. "Ce qui est obsolète n'est pas faux pour autant... Il va sans dire que les concepts ... n'évoquent pas seulement un passé qui est désormais derrière nous, mais aussi un futur qui reste encore à conquérir"¹. Dans la tension entre privé et public, l'individu trouve la possibilité et les garanties civiles du développement des potentialités que les processus toujours plus denses de socialisation induisent comme promesse. La liberté, l'égalité, les droits civils et les droits de citoyenneté, la vie associative et le développement de solidarités horizontales sont liés de manière inextricable à la dialectique du privé et du public. La configuration concrète du domaine public est un indice des tendances civiles de la société tout entière; en même temps, précisément grâce au potentiel critique inhérent à sa conceptualisation, le domaine public en tant que tel tend à susciter des réflexions et des propositions relatives aux processus d'émancipation individuels et collectifs.

«Par domaine public, on entend d'abord le domaine de notre vie sociale dans lequel peut se former ce qu'on appelle l'opinion publique. L'accès à ce domaine est fondamentalement ouvert à tous les citoyens. Un peu du

de pensée peut être quelque chose qui est emprunté à la vie quotidienne, à la vie pratique, ce peut être une situation, une société, un roman. En tous cas, quand ces objets sont appréhendés (*begriffen; auf ihren Begriff gebracht*), ils deviennent des objets de pensée; et, en tant que tels, leur contenu et leur signification sont à la fois identiques aux vrais objets de l'expérience immédiate et différents d'eux. Ils sont "identiques" dans la mesure où le concept se réfère à la chose même; ils sont "différents" dans la mesure où le concept est le résultat d'une réflexion, où cette réflexion a appréhendé l'objet à travers le contexte des autres objets et par le moyen de ces autres objets qui n'apparaissent pas dans l'expérience immédiate et qui "expliquent" l'objet de la pensée (médiation)". H. Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, Paris, Les Editions de Minuit, 1968, pp. 129-130.

1. "La psychanalyse tire ainsi la force de son obsolescence, c'est-à-dire de son insistance sur les besoins et sur les possibilités individuelles qui ont été dépassés, par le développement social et politique. Ce qui est obsolète n'est pas faux pour autant. Si la société industrielle en progression et sa politique ont rendu obsolète le modèle freudien de l'individu et de son rapport avec la société, affaiblissant ainsi la capacité de l'individu de se détacher des autres, de devenir et de demeurer un Soi, il va alors sans dire que les concepts freudiens n'évoquent pas seulement un passé qui est désormais derrière nous, mais aussi un futur encore à conquérir". H. Marcuse, "L'obsolescenza della psicoanalisi", in *Cultura e Critica*, Turin, ed. Einaudi, 1969, p.241 (traduction R. Siebert).

domaine public se constitue dans chaque conversation où des individus privés se réunissent pour former un public. Dans une telle occasion, ils ne se comportent ni en hommes d'affaires ni en travailleurs qui traitent de leurs affaires privées, ni en citoyens soumis à l'obligation d'obéissance et aux normes juridiques de la bureaucratie nationale. Les citoyens agissent comme un public quand, n'étant soumis à aucune contrainte, c'est à dire ayant la garantie de pouvoir se rencontrer et s'associer librement, d'exprimer et de divulguer librement leurs opinions, ils discutent de problèmes d'intérêt commun... L'expression "opinion publique" se réfère aux devoirs de critique et de contrôle que le public des citoyens exerce de manière informelle, et aussi formellement lors des élections périodiques, dans le domaine organisé de l'Etat. A la fonction de l'opinion publique sont aussi liées des obligations de publicité... La publicité qui, dans le passé, dut être conquise contre le secret de la politique des princes, et qui, depuis, est nécessaire au contrôle démocratique de l'activité nationale»¹.

Cette "affirmation du principe de domaine public" que dépiste Habermas dans le passage de la société féodale à la société bourgeoise, risque de s'affaiblir, dans la société capitaliste avancée, caractérisée par des tendances totalisantes de l'Etat-Providence, au profit d'une "sorte de reféodalisation" du domaine public"; elle devient dès lors un moment de confrontation central entre forces sociales antagonistes.

Je voudrais poursuivre dans cette direction, et faire l'hypothèse que dans le Mezzogiorno d'aujourd'hui, la condition féminine, les potentialités d'émancipation au sens large, comme processus de maturation individuelle et processus civilisationnel, sont étroitement liées au destin du domaine public. Je propose en conséquence d'observer d'abord comment est constitué aujourd'hui dans le Sud de l'Italie, ce que l'on entend, en grande partie à tort comme nous le verrons, par le *domaine public*.

Je néglige les discours sur les modalités particulières de la pénétration industrielle dans le Mezzogiorno. Je voudrais seulement insister sur le lien inextricable et singulier entre l'"ancien" et le "nouveau", qui caractérise profondément tant les structures sociales que la subjectivité des individus. Dans le Mezzogiorno, nous nous trouvons en présence d'un système industriel *sui generis*: le marché existe, bien que son avènement ait été fortement soutenu par l'Etat. Les institutions modernes existent, des bureaux aux écoles et aux mass-media, mais les individus qui animent ces structures sont liés entre eux par des liens personnels, quelquefois par des liens de parenté. La rationalité par rapport aux fins, idéal-type du fonctionnement d'un système industriel moderne, est pratiquement absente. Des institutions qui, par définition, sont censées anonymes, bureaucratiques et rationnelles ont un caractère tout à fait personnel. Elles sont gérées par des personnes intimement liées à des valeurs d'inspiration féodale : rapport personnel,

1. HABERMAS J., 1980, "Sféra publica" in *Cultura e Critica*, Turin, Ed. Einaudi, pp. 53-54.

inter-connaissance, garantie de l'appartenance à une même famille ou à un même clan.

Un aspect, ou peut-être une conséquence, de cette situation est le mode de rapport entre le domaine public et le domaine privé. Tout d'abord, le privé s'entend rarement comme regardant l'*individu*; le privé est davantage ce qui relève de la famille au sens large. La maison est privée dans le sens où elle est fermée, dans le sens où elle est protégée du monde extérieur qui, à son tour, est perçu comme un monde hostile. Le voisinage, espace "public" ambigu, entre envie et solidarité, est la frontière du privé personnel qui n'a rien à voir avec la *privacy*. Si la *privacy* représente l'intimité bourgeoise se défendant contre le monde extérieur, elle l'exhibe en même temps. Le privé dans ce sens est une valeur, il est apprécié et respecté. Le *public* et le *privé* se réfèrent l'un à l'autre justement parce que leur distinction est nette. Dans la situation que j'observe, au contraire, le privé se cache : lors de la visite d'un étranger, la maison prend un air tout à fait impersonnel; ce n'est pas la *privacy* de ses habitants qui s'exhibe mais leur respectabilité.

Le domaine public, à son tour, existe et, en même temps n'existe pas. Il existe dans la mesure où, en Calabre, les institutions publiques fonctionnent, même si souvent elles fonctionnent d'une manière particulière que reflètent précisément les particularités que nous examinons. De toute façon, une grande partie de ce public est accaparée de manière privée et gérée de manière clientélaire. On pourrait dire que le public existe, mais d'une façon seulement formelle; les institutions publiques témoignent de l'intégration à l'Etat national, au système démocratique bourgeois, à la civilisation industrielle. Mais, d'un autre côté, le domaine public est, de manière substantielle, absent : les gens ne paraissent absolument pas s'identifier au public; la conscience manque, que la chose publique, espace ou institution par exemple, soit à la fois quelque chose qui les concerne personnellement et qu'ils ont en commun avec d'autres, que le domaine public n'est pas nécessairement une chose lointaine et hostile. Les biens collectifs sont objet de spoliation. Il semble qu'il n'y ait aucune identification entre l'utile à l'individu et un utile collectif abstrait. Le collectif, au contraire, est concret, familial ou clanique, et, ainsi, se rapproche du privé qui lui aussi, comme nous l'avons vu, est plutôt *familial*.

Cette forte absence de dimension publique pèse lourdement dans la vie de chacun, dans les attitudes et les conduites à l'intérieur des familles, dans les possibilités de temps libre et d'activités extra-familiales. Les répercussions concrètes sont bien entendu différentes selon les générations, les niveaux d'instruction, les conditions sociales, les sexes. Les institutions publiques mêmes (services, bureaux, transports, organisation du temps libre) en l'absence d'esprit public qui les anime, perdent leur qualité et leur fonctionnalité spécifique qui les rendrait justement, comme nous le verrons, différentes des structures familiales.

Tout discours, toute recherche sur la famille et les rôles sexuels dans le Mezzogiorno, se heurte nécessairement à ces problèmes. Sans doute, la famille nucléaire, en tant qu'espace de cohabitation et unité de consom-

mation, la famille typique urbaine, moyenne, avec des enfants en nombre décroissant, quelquefois avec l'activité professionnelle des deux conjoints, est-elle aujourd'hui une réalité aussi dans le Sud. Il est aussi vrai que les jeunes se marient en moyenne selon leur propre volonté, par amour romantique, créent une famille qui trouve sa raison d'être dans les enfants, plus exactement dans l'enfant unique et irremplaçable comme partout ailleurs dans les pays industrialisés¹. En même temps, les rapports personnels, privés, typiques de la communication familiale, ne parviennent pas à se constituer en face des rapports extra-familiaux, à se mesurer avec des rapports qualitativement différents des rapports familiaux, parce qu'abstraits, rationnels, anonymes, calculables, bureaucratiques, spécifiques précisément du fonctionnement de la sphère publique, différents et complémentaires des rapports de la sphère privée. Ainsi, l'individu ne rencontre pas la solitude, l'anonymat, la "froideur" des rapports de marché, caractéristiques de l'existence hors de la maison dans la société industrielle "classique". La chaleur humaine, le rapport face à face dans le bien et dans le mal se perpétuent, les rapports familiaux prévalent à proprement parler en dehors de la famille. Ils n'ont pas de limite. Les conséquences doivent être soulignées aussi bien pour la vie de la famille que pour la vie extra-familiale.

Réfléchissons, pour commencer, sur la vie extra familiale, sur sa qualité, sur la *qualité de la vie*. Ce concept saisit un élément central des sociétés modernes de (relatif) bien-être : il a trait à la recherche d'une nouvelle qualité de la vie, non mesurée aux ressources monétaires, à l'imagination, aux capacités culturelles de chaque individu; il est en effet le fruit d'une combinaison supra-individuelle des potentialités collectives les plus importantes de la culture industrielle ; en d'autres termes, il comprend l'idée d'une satisfaction collective de besoins individuels très variés. En ce sens, la société moderne industrielle, souvent sous la pression de mouvements collectifs, tend à offrir à chaque citoyen des *chances* matérielles et culturelles que lui même, seul ou en groupe, ne serait en mesure ni de projeter, ni, encore moins, de réaliser. L'espace de ces chances, les institutions qui permettent de les réaliser, les instances où elles sont discutées et élaborées, les organisations et les mouvements qui peuvent opérer des changements, appartiennent à ce qui est délimité comme *domaine public*. Ce domaine est à la fois une réalité matérielle et morale, un ensemble de valeurs partagées et discutées. Ce domaine fondamentalement n'existe pas dans le Mezzogiorno, c'est pourquoi je crois qu'il est difficile de parler de qualité de la vie au sens strict.

Donnons quelques exemples : les services, leur (mauvais) fonctionnement, l'immense gaspillage que l'on peut y constater partout. Je crois que, si l'on veut comprendre pourquoi les choses fonctionnent aussi mal, on ne peut sous-estimer le fait qu'en général, ni les opérateurs, ni les usagers ne se représentent ces institutions comme fondées sur une éthique universa-

1. Cf. SIEBERT R., 1984, *Le ali di un elefante Sul rapporto adulti/bambini in un paese della Calabria*, Milan, Franco Angeli.

liste ayant pour raison d'être un objet précis : celui d'exister pour l'usage, actuel ou futur, que chacun peut en faire, soit une éthique nettement différente, même si elle est complémentaire, de l'éthique et des valeurs qui prédominent dans la famille. La qualité des prestations est ainsi, nécessairement, par définition, faible. Elle est une mauvaise copie des prestations à l'intérieur de la famille, elle n'est jamais à même d'égaliser la qualité des services procurés idéalement par la famille. L'usager ne peut rompre le cercle, convaincu qu'il est que l'on ne s'adresse aux institutions publiques que pour satisfaire un besoin inéluctable, lorsque la famille n'est plus en mesure d'assumer ses tâches. Il ne s'attend pas à un service pouvant se comparer ou surpasser les prestations familiales. La présence et l'assistance perpétuelles, informelles mais plus que tolérées, des membres de la famille au chevet du malade hospitalisé, par exemple, sont à ce sujet significatives. Les institutions publiques, ainsi privées de leur raison d'être, sont du coup exclusivement considérées comme des occasions d'obtenir des emplois, et leurs propres employés deviennent la raison de leur existence.

Cette analyse est confirmée par le fait que ni les employés, ni les fonctionnaires, ni les opérateurs, ni les usagers ne recherchent à masquer cet état de chose par un *voile idéologique*; personne ne se sent jamais pris en *flagrant délit*, personne ne se sent dans l'embarras, en conflit avec une éthique professionnelle lorsqu'on oublie l'usager ou lorsque, paradoxalement, celui-ci s'excuse du dérangement qu'il cause au personnel d'un service. Bref, l'identité que se reconnaît celui qui utilise le service n'est pas celle du citoyen qui en use légitimement mais celle d'un bénéficiaire reconnaissant¹.

L'absence de dimension publique se rencontre encore dans les valeurs et les attentes, dans la pauvreté des projets et la réalité des espaces publics : espaces verts, équipements pour l'enfance et la vieillesse, pour les rencontres entre jeunes, lieux publics dont on pourrait attendre une certaine décence et qu'ils garantissent l'intégrité de ceux qui s'y aventurent, transports publics fonctionnels et en état de fonctionner.

Encore une fois, le domaine public, tel qu'il est, se présente davantage comme un prolongement misérable des équipements privés, un minimum qui se trouve là, tant bien que mal, pour les plus dépourvus. Il n'offre pas des moyens complémentaires à la consommation privée, ne met pas en place des institutions collectives qui, précisément par leur caractère collectif, pourraient satisfaire des besoins différents de ceux que satisfait la famille. Il ne constitue pas non plus une partie essentielle des attentes des citoyens. L'attitude à l'égard des espaces publics est indifférente : ce sont, à proprement parler, des espaces qui n'appartiennent à personne.

La terre de personne c'est la mer, les bois, les nombreuses plages, la nature non clôturée ou couverte de ciment. Une initiative écologique, évidemment, est extrêmement difficile là où les restes du vieux rapport paysan

1. SIGNORELLI A., 1983, *Chi puo e chi aspetta*, Naples, Liguori Editore, p. 48.

avec la nature, représentée comme hostile et menaçante, s'associent à une conception du bien public comme objet de spoliation.

Telle est, jusqu'ici, la vie extra-familiale, la *qualité de la vie* en général. Peu attirante, liée à des nécessités comme le fait d'aller travailler pour gagner de l'argent, régler des affaires. Le plaisir, la vie sociale, le confort et le divertissement se cachent plutôt dans les interstices, comme s'ils étaient presque des parasites de la scène publique; leur lieu d'élection est encore et toujours la famille.

La vie en famille est elle aussi nécessairement conditionnée par cette situation. Sans doute, les parcours individuels (père, mère, enfants, personnes âgées et jeunes) mais aussi les identités sociales de tous sont-ils touchés de très près par le mélange si particulier de l'ancien et du nouveau. Le contexte familial, même s'il est toujours aussi omniprésent, n'est en effet pas celui des anciens temps; et le contexte public, même s'il n'existe pas avec force, fournit des valeurs symboliques, au moins par l'intermédiaire des communications de masse, de la scolarisation, des expériences de voyages, ou des rêveries éveillées. La nouvelle qualité de la vie, rendue possible par les sociétés modernes, est une ombre constante portée sur la vie quotidienne, une vague nostalgie, partiellement satisfaite par le vrombissement des moteurs sur la voie publique.

L'accumulation exaspérée d'objets de consommation privée, de meubles et bibelots, de maisons principales et secondaires exprime probablement d'une certaine manière le besoin de se rassurer dans le seul milieu sûr, le milieu familial, contre les incertitudes évidentes du domaine public tel qu'il est. La soi-disant mentalité d'assisté trahit en vérité une profonde méfiance envers les possibilités sereines, calculables, prévisibles de sécurité et d'assistance publique, mais aussi un doute enraciné dans l'engagement personnel pour le changement.

Cela ne signifie pas que les personnes soient passives, privées d'initiative, au contraire. L'inertie dans les activités collectives et les emplois publics est seulement l'envers de la fébrilité dans les activités qui relèvent du milieu familial/privé : auto-construction, production pour l'auto-consommation, activité cachée et informelle, actes très nombreux encore de solidarité entre parents même éloignés, peine que l'on se donne pour que le dossier d'un parent soit suivi, pour que le fils soit admis à l'université, pour qu'il trouve un emploi.

Ultérieurement, je voudrais approfondir cette thématique dans une réflexion sur les droits de citoyenneté¹ dans ses trois composantes, selon Marshall, politique, civile, sociale, et leur application dans le Mezzogiorno.

1. Pour le débat actuel sur les droits quotidiens et les droits de citoyenneté, cf : BALBO L. (sous la direction de), 1987, *Time to care, Politiche del tempo e diritto*, Milan, Franco Angeli, et la revue *Democrazia e Diritto*, n° 2-3, mars-juin 1988. *La strategia delle cittadinanza*, Editore Riuniti Riviste. Pour une réflexion sur les problèmes concernant la spécificité du Mezzogiorno, cf BONANNI M., "Complessità inadeguata e cittadinanza debole : politiche e strutture nelle Regione Calabria", dactylographié, Département de sociologie et sciences politiques, université de Calabre.

Dans l'état actuel des choses, nous pouvons supposer que le "statut de citoyenneté" n'est pas égal pour tous; en Italie, dans l'ensemble, se constatent plusieurs niveaux de citoyenneté¹, et l'on peut supposer que la structure intrinsèquement clientélaire des relations sociales dans le Mezzogiorno affecte particulièrement le statut de citoyenneté.

Sans aborder ni la question de la définition et de la délimitation des dimensions de la citoyenneté, ni le débat sur l'Etat Providence et sa mise en application dans le Mezzogiorno², je voudrais attirer l'attention sur un aspect que je retiens comme central pour l'interprétation de la subjectivité féminine dans le Sud, et l'évaluation des chances et des possibilités offertes pour le cheminement de l'émancipation féminine, celui de la citoyenneté sociale. Celle-ci comprend "les garanties de sécurité dans la vie et dans le travail qui sont chaque fois nécessaires pour donner des contenus de dignité et de liberté à l'existence individuelle"³.

Le "processus de désenchantement sans rationalisation"⁴, qui a caractérisé l'intégration du Sud de l'Italie dans un système national et international de marché, a marqué de manière spécifique le rôle que les femmes occupent à l'intérieur de la société; détentrices d'un remarquable pouvoir *de facto* et d'un rôle central dans la famille (alors qu'existaient peu d'autres institutions importantes), les femmes ont assisté à une redéfinition de leur rôle familial, par suite de l'urbanisation et du développement d'institutions

1. Cf ASCOLI U. (sous la direction de), 1984, *Welfare state all'italiana*, Bari.

2. Pour ce débat, je renvoie en premier lieu à un numéro de la revue *Inchiesta : Economia informale, strategie familiari e Mezzogiorno*, 1986, n°74, oct-déc 1986, et en particulier aux publications de Enzo Mingione, citées dans l'importante bibliographie que contient ce volume.

3. BARCELLONA P., "A proposito della cittadinanza sociale", in *Democrazia e Diritto*, cit. p.17.

4. J'ai cherché précédemment à analyser quelques traits caractéristiques de la réalité méridionale, en m'inspirant de l'analyse de Max Weber. Le "désenchantement" qui, pour Weber, équivaut au destin de l'homme moderne, signifie la perte absolue de sens, la destruction radicale des illusions. La rationalisation progressive de chaque activité humaine comporte une bureaucratisation croissante des rapports entre les hommes, des structures et des institutions sociales, engendrant cette conduite de vie particulière appelée "rationalité". Alors que l'homme dans la société traditionnelle établissait un rapport magique avec le monde, alors qu'il était à la merci de forces surhumaines, dieux, esprits, l'homme moderne est "libre" : la transparence fondamentale du monde, l'absence de sens et de transcendance confèrent à la volonté et à la responsabilité de chaque individu pouvoir, solitude et liberté. Dans la tension éthique entre moyens et fins se situe la responsabilité particulière et la rationalité du citoyen. Le comportement actif est rendu possible, secondé, par la rationalisation qui envahit la structure sociale tout entière, et qui est garanti par sa formalisation impersonnelle dans les structures bureaucratiques. La rationalisation de toute la vie assure la possibilité de prévoir chaque action sociale et délimite fondamentalement son caractère arbitraire. Le processus global d'industrialisation du monde occidental qui s'élève sur le "désenchantement" et la "rationalisation" a incorporé aussi la Calabre, en transformant ou en détruisant les vieux équilibres, l'identité traditionnelle et les vieux réseaux de solidarité. Le "destin" inévitable de l'homme occidental moderne s'est accompli, mais partiellement : l'ancien rapport au monde fondé sur la mimésis, la magie, l'animisme a été balayé, mais la "rationalisation", corrélat nécessaire de ce processus, si l'individu veut expérimenter sa nouvelle liberté et sa responsabilité, est plus une fiction qu'une réalité. Cf. R. Siebert "Desincantamento senza razionalizzazione" dans *Affinità* numéro unique, Cosenza, 1983, 1984.

publiques se substituant à une série de tâches familiales. La force des femmes, dans la société paysanne traditionnelle, venait de leur fonction reproductrice et d'un rapport au savoir, typique des sociétés pré-industrielles, la magie :

«... Les femmes savent, et les anciennes aiment à le répéter, qu'elles ont de la valeur, qu'elles en ont plus que les hommes. Elles argumenteront cette conviction qui leur est propre par le fait qu'une femme est capable de s'occuper de la maison et de la terre, des enfants, des vieux et des malades, qu'elle est en mesure de veiller sur elle-même et de vivre seule. L'homme, en revanche, est incapable de vivre sans une femme, ne pouvant se passer de quelqu'un qui pourvoit à ses besoins : habillement, alimentation, etc. Au contraire, s'occuper de politique, de questions bureaucratiques ou de problèmes financiers importants requiert des qualités particulières que détiennent les hommes et non les femmes. Les femmes, quant à elles, ont directement accès à l'inconnu imaginaire. Elles en sont les interprètes et élaborent à son sujet des techniques de contrôle, jouant ainsi le rôle de médiatrices entre l'inconnu et le connu : face à l'inconnu réel, c'est l'homme qui doit les guider en leur ouvrant la route...»¹.

Le processus de désenchantement, qui substitue aux démarches relatives à l'imaginaire et à l'inconnu des techniques capables de dominer le connu, a fait disparaître les pouvoirs spécifiques des femmes, il a réorganisé leur domaine d'intervention sans pour autant leur offrir accès aux processus de rationalisation, sans leur offrir accès à de nouvelles identités de caractère social, extra-familial, public. Les femmes perdent donc le pouvoir sur l'imaginaire, mais elles ne trouvent pas en échange un espace réel. D'une façon générale, le processus de désenchantement et de rationalisation contemporain en Occident a engendré des changements matériels et dans les modes de penser qui ont, à leur tour, favorisé le processus d'individuation dont les femmes aussi ont bénéficié : au-delà de la famille, marquée par des hiérarchies précises, les femmes acquièrent, précisément dans le domaine public bourgeois, autonomie, liberté, valeur en tant qu'individus parmi d'autres individus égaux. Aujourd'hui, à la suite des crises et catastrophes politiques et sociales que le système a connues, l'introduction d'un droit de la citoyenneté sociale, le fait que cette citoyenneté soit revendiquée, tendent à soustraire les chances des individus à l'arbitraire du marché. Le droit vise à procurer des garanties civiles, situées au-delà des fluctuations conjoncturelles de l'économie.

Dans cette constellation, l'émancipation des femmes acquiert la valeur d'un droit civil, le droit à un statut de citoyenneté au-delà des rôles sociaux, familiaux et professionnels, que chaque femme occupe.

1. MINICUCI M., 1983, "La condition féminine dans un village du Sud de l'Italie", *Femmes de la Méditerranée* (sous la direction de Monique Gadant), *Peuples Méditerranéens* n° 22-23, janv.-juin.

Ces droits, néanmoins, ne sont pas des abstractions, des formules vides, mais l'expression de relations sociales liées d'une manière particulière, dans leur matérialité, à des actions, à des mouvements et à un tissu de solidarités. Il y a un constant mouvement dialectique entre motivations subjectives et conditionnements sociaux :

«L'amour, la bienveillance, l'esprit civique ne sont pas des facteurs rares dont la quantité est rigoureusement limitée, ils ne sont pas non plus des capacités et des compétences qui s'étendent sans fin à travers la pratique... Ils s'atrophient quand ils ne sont pas pratiqués et suffisamment demandés par le régime socio-économique dominant, mais ils se raréfient de nouveau s'ils sont trop sollicités et si on leur fait une confiance excessive.»¹

Citoyenneté politique et citoyenneté civile se sont consolidées dans le passé, mais pour fonctionner comme droits vivants; elles réclament dans le présent une participation et une solidarité qui les renforcent. Dans le contexte méridional, où il manque de toute manière une expérience historique d'industrialisation et une tradition ouvrière, citoyenneté politique et citoyenneté civile sont en partie des droits formels, justement parce que la réalité économique et politique est, dans sa substance, structurée par l'échange clientélaire. Dans la mesure où le domaine public est instrumentalisé et réduit au système politique, les droits qui devraient garantir l'autonomie de l'individu-citoyen face à l'Etat sont vidés de leur substance.

«Et voici que se présente l'autre forme de dépendance qu'une analyse économiste ne serait pas à même de caractériser. C'est la soumission du public au système politique. En raison de ses formes de relation particulières, il ne réussit pas et/ou ne veut pas se placer comme institution au service de la société civile, mais il reste, même sous son aspect administratif, l'expression de la société politique. Cette dépendance institutionnelle et bureaucratique vis-à-vis de l'appareil politique est un des phénomènes qui expliquent la permanence des relations et des solidarités particulières»².

La citoyenneté sociale, controversée et problématique dans les pays industriels avancés eux mêmes³, trouve pour l'instant peu de place dans la réalité méridionale. A mon sens néanmoins, cette dimension de la citoyenneté intéresse justement en majorité les femmes, et pourrait devenir un domaine privilégié de débat social et d'innovation, à l'écart des circuits clientélares. Pour l'instant, en l'absence de formes diffuses de solidarités horizontales, non seulement il n'existe pas de droits sociaux mais l'imaginaire social manque carrément, s'ajoutant à l'absence d'associations

1. HIRSCHMANN A. O. , cit. dans Ascoli U., "Cittadinanza sociale e azione volontaria", *Democrazia e Diritto*, p. 292.

2. FANTOZZI Piero, "I sistemi di relazion", in *Progetto*, 1984, n° 23, p.14. Je dois à mon ami et collègue Piero Fantozzi des encouragements à la réflexion et des éclaircissements au sujet des problèmes abordés ici qui vont bien au-delà de son article.

3. Cf. à ce propos les réflexions stimulantes de Pietro Barcellona, en particulier : *L'individualismo proprietario*, Turin, Boringhieri, 1987.

appropriées capables de penser à la formulation de ces droits et de gérer leur revendication. L'obstacle majeur dans cette perspective est la pratique clientélaire qui structure la réalité sociale à deux niveaux significatifs et déterminants pour le destin des droits sociaux. En premier lieu, la mise en œuvre même du bien-être dans le Mezzogiorno se réalise par une politique de multiplication des subsides plutôt que par la dispense de services gratuits. En second lieu, les services sociaux eux-mêmes, mis en place dans une optique d'assistance, sont détournés en vue de procurer des emplois, ils ne sont plus envisagés en fonction de l'usage qui peut en être fait. La faible qualité de la vie va de pair avec un haut niveau de consommation. Elle n'est ainsi pas contraire à l'origine ultime de sa reproduction. Par là, je ne veux pas dire que les besoins sociaux n'existent pas, bien au contraire. Mais je pense que l'existence d'institutions publiques (hôpitaux, jardins d'enfants, écoles) même si dans bien des cas elles sont plus une apparence de service qu'un service de qualité, induit des besoins sans en favoriser par la suite la satisfaction. Pour l'instant, les usagers potentiels de ces institutions sont souvent contraints de satisfaire leurs propres besoins sociaux par des voies privées : particuliers, membres de la famille, réseaux clientélares. On peut cependant supposer que la formation même des besoins se modèle sur des relations sociales clientélares : il est plus facile que s'expriment et se développent des besoins de groupes ou des besoins parentaux que des besoins spécifiquement individuels ou collectifs.

En l'absence de possibilités d'expression de type public, individus aussi bien que familles deviennent "porteurs d'un désir démesuré de consommer, de posséder, confiant principalement au succès matériel les formes d'affirmation de soi"¹.

Dans ces conditions, la consommation est devenue une valeur, une entité, une sphère omnicompréhensive, une source d'identité; elle fait par certains côtés fonction d'ersatz. De fait, chacun a désormais des rapports avec un domaine, avec des lieux, que l'on considère communément comme "égalitaires", où les femmes comme les hommes, les pauvres comme les riches sont admis, peuvent circuler sans discrimination. Ce pseudo-domaine-public est justement celui de la consommation. Aujourd'hui, dans le Mezzogiorno, nous nous trouvons dans une situation paradoxale où nous devons compter avec la coexistence d'un niveau élevé de consommation et d'une qualité de vie très faible. Un domaine public dans lequel tous les citoyens, au delà des différences de rang, de classe et de sexe, sont égaux, conscients et respectueux de cette situation, n'existe pas. Le public, dans la mesure où il n'est pas immédiatement confondu avec l'Etat, est au contraire un espèce de *no-man's land* qui représente tout ce qui n'est pas familial et/ou clientélaire, une catégorie résiduelle plus qu'une catégorie constitutive de la société.

Tels sont quelques-uns des traits les plus caractéristiques de la structure sociale méridionale d'aujourd'hui que tout projet d'émancipation doit

1. BARCELLONA Pietro, *A proposito della cittadinanza sociale*, op. cit., p.27.

prendre en compte, et qui, de toute manière, par un biais ou un autre, font partie de la subjectivité des femmes du Sud. Je voudrais maintenant tenter d'aller avec plus de précision au fond du problème, enquêter sur les liens entre ces traits et les perspectives latentes ou manifestes de développement de la condition féminine dans un tel cadre de vie. Je voudrais cependant souligner auparavant qu'il s'agit de réflexions à partir d'un matériel de recherche recueilli en Calabre, et que la généralisation au Mezzogiorno dans son ensemble peut s'avérer fausse.

Système de relations sociales clientélares, réduction de la société civile au système politique, faiblesse du "statut de citoyenneté", emploi instrumental de la parenté et, inversement, prolongement des relations primaires dans le domaine extra-familial, absence de qualité de la vie, absence de services de qualité, haut niveau de consommation, bas niveau d'occupation, bas niveau de stimulation culturelle et de distraction : quels sont les avantages et inconvénients, l'actif et le passif, les potentialités et les freins de ce contexte pour les femmes et avant tout pour les jeunes femmes, formées par les mass-media et intégrées à un horizon culturel "moderne"?

Je suis convaincue que le "prisme du genre"¹ non seulement est utile pour comprendre la place des femmes et leur rôle dans la société, mais aussi que les phénomènes analysés acquièrent, grâce à ce concept, une plus grande transparence dans la compréhension de leurs implications pour l'un et l'autre sexes. En raison de leur histoire différente, de leurs attitudes différentes envers tant l'ancien que le "nouveau", hommes et femmes se situent différemment dans le changement social et sont différemment disposés ou opposés à en devenir les acteurs.

Une certitude émerge de mes recherches, les femmes expriment souvent une attitude positive à l'égard du changement social et paraissent très sensibles à ce qu'impliquent les rares manifestations de la qualité de la vie. A mon avis, on peut faire l'hypothèse que les femmes, en raison de la spécificité des relations sociales du Mezzogiorno représentent aujourd'hui un sujet collectif potentiel. Les femmes sont une catégorie de citoyens qui, en raison de leur appartenance de genre, doivent prendre en compte les contradictions du système concret différemment des hommes dans la manière et la radicalité. A cette condition "structurale" de la situation des femmes dans le Mezzogiorno s'ajoutent aujourd'hui des éléments culturels diffus, des modèles d'émancipation féminine qui offrent un cadre, une légitimation, des mots pour penser et dire la souffrance propre des femmes et son refus. L'écart entre les mots fournis et le vécu concret peut alors faire naître une conscience critique, une volonté de rupture avec des relations sociales qui semblaient jusqu'alors aller de soi.

Cette affirmation peut paraître hâtive lorsqu'on pense que les conditions "classiques" de l'émancipation des femmes (accès de masse au travail rémunéré, formation de mouvements de solidarité entre femmes) n'ont pas

1. Cf. SARACENO Chiara, 1988, "La struttura di genere della cittadinanza", in *Democrazia e Diritto*, n°1, p.273

d'histoire dans le Sud, et qu'il est très probable qu'elles n'apparaîtront jamais plus dans des termes "classiques". Mais, il s'agit précisément de cela : sortir des schémas d'interprétation obligatoires et ethnocentriques de l'industrialisation, comprendre les particularités et l'originalité de la réalité méridionale, en analyser les contradictions et les développements sans recourir à des catégories résiduelles, à des "pas encore" ou "jamais plus". Je suis donc convaincue qu'une analyse attentive ne peut ignorer la pertinence de la question du public dans le Mezzogiorno avec toutes ses implications quant à l'expression de la subjectivité féminine et aux perspectives d'émancipation collective. Ainsi, comme le Mezzogiorno ne parcourra pas à son tour les voies classiques de l'industrialisation, ses citoyens et ses citoyennes n'exprimeront pas nécessairement des identités sociales et individuelles en accord avec ce modèle.

Essayons alors, au moins, de délimiter les tendances en cours. Les femmes se situent traditionnellement et aujourd'hui en marge du système clientélaire : elles peuvent avoir indirectement un poids au niveau social, dans la mesure où elles sont actives dans les relations familiales, où elles utilisent leur influence au service des autres, mais elles ne sont presque jamais protagonistes dans l'échange clientélaire, mécanisme actif du système politique en vigueur. Elles n'agissent pas à la première personne et bougent rarement pour défendre un intérêt propre. Ce qui signifie avant tout que les femmes sont dépourvues de pouvoir politique : elles ne "comptent" pas. Mais, dans une perspective de changement social, cela signifie aussi que les femmes représentent un potentiel "autre", une catégorie non compromise, non intégrée dans les relations clientélares, et non socialisée à travers elles. Ne pas être habituées à penser et à agir à la première personne de manière clientélaire, ne pas gérer jour après jour, année après année, faveurs, recommandations et votes, s'accompagne d'une disponibilité à regarder au-delà, à envisager des solutions différentes, à percevoir les modalités clientélares seulement comme une forme de relation parmi d'autres. Voilà la base d'une perspective de changement. Les femmes, en raison de leur moindre dépendance clientélaire, sont un sujet politique potentiel, capable d'introduire l'imagination dans la négociation politique, là où la politique clientélaire tend à instrumentaliser n'importe quel choix fondé sur des valeurs. Ne s'identifiant pas entièrement à l'existant parce que fondamentalement étrangères aux commerces sociaux clientélares, les femmes se trouvent dans une situation très particulière : l'exclusion des relations sociales qui "comptent" les prédispose justement à une sensibilité sociale qui s'apparente à une force potentielle, destructrice de ces relations.

Un autre élément caractéristique de la vie des femmes dans le Mezzogiorno fait que cette prédisposition "structurale" a des chances de se transformer en un véritable intérêt pour le changement : l'absence et/ou la dégradation du domaine public qui, à son tour, fait prospérer et alimente le système clientélaire, laquelle n'agit pas à long terme en faveur du sujet femme, que ce soit collectivement ou individuellement.

Tandis que les hommes se contentent plus facilement de la situation existante (soit parce qu'ils en tirent un profit clientélaire immédiat, soit parce qu'il n'y a pas de rupture de continuité avec la société traditionnelle dans laquelle la place publique et le café sont depuis toujours des lieux masculins) et n'éprouvent pas un sentiment de manque, les femmes perçoivent le caractère faux du domaine dit public et mesurent la situation à l'aune d'un modèle moderne, répandu par les media, au regard duquel les femmes comme les hommes peuplent les espaces extra-familiaux. Mais il y a plus : la forme particulière du bien-être dans le Mezzogiorno (subsides au lieu de services, politique de l'emploi plus que des services) pénalise en premier lieu les femmes. La vie de tous les jours, spécialement dans les grands centres urbains, multiplie la fatigue des femmes : enfants, personnes âgées, malades qui sont déjà des tâches "féminines" traditionnelles, deviennent alors de véritables chaînes car les avantages de la société ancienne (socialité communautaire, relations avec les voisins...) ont disparu et laissé place aux seuls inconvénients du mode de vie moderne. Les obligations matérielles à l'égard des personnes de la famille, le poids de la reproduction, au lieu de diminuer avec l'avènement de la "société des services", semblent augmenter démesurément, s'appesantissent toujours davantage, deviennent toujours plus pressants et épuisants : la fatigue prend des dimensions démentielles, dignes de Sisyphe et le moindre bon sens engendre des adaptations mais aussi beaucoup de colère. L'impossibilité de vivre de façon décente, en dépit d'un niveau de consommation élevé, apparaît de façon éclatante et se matérialise avant tout dans la vie des femmes.

Les qualités devenues historiquement des attributs "féminins", comme l'attention à la qualité des relations et des services, les soins, la concrétude, fruits d'un processus séculaire de socialisation dans les tâches de la reproduction et de division bourgeoise du travail en fonctions "instrumentales" et "affectives", se révèlent aujourd'hui précieuses et cruciales pour le fonctionnement de la macro-société. La socialisation au féminin engendre chez les femmes des attitudes, même inconscientes, qui se concilient mal avec le gaspillage, avec l'irrationalité des fins et le mépris suprême de la valeur d'usage. Cette prédisposition, pour ainsi dire culturelle, fait des femmes non seulement un sujet potentiel de changement, mais aussi une réserve privilégiée de main-d'oeuvre pour les services et toutes les professions liées à la communication, visant à un fonctionnement plus accordé aux fins¹. Il y a là par conséquent un double intérêt : "objectif", pour un fonctionnement du domaine public et des services d'un secteur dont les femmes seraient les

1. Cette réflexion acquiert une importance particulière dans la perspective d'une actualisation plus attentive de la législation sur les Opportunités égales et en vue de normes futures concernant la mise en oeuvre des Actions Positives. (Cf GADANT M., MADAMI P., 1986, "Etre militantes de soi-même, le féminisme dans le syndicat en Italie", Les femmes et la modernité, *Peuples Méditerranéens* n° 44-45, juil.-déc.)

usagers privilégiés, "subjectif" pour un secteur qui pourrait leur fournir des emplois qualifiés.

Après avoir noté la prédisposition des femmes au changement, leur intérêt matériel pour le fonctionnement du domaine public et des services, on doit encore s'interroger sur un niveau plus profond : celui du désir et du plaisir.

Les femmes, en tant que citoyennes sexuées, sont frappées de façon brutale par l'absence de qualité de la vie : elles sont privées du plaisir d'être femmes aujourd'hui. J'ai déjà évoqué l'importance d'une réflexion sur les dimensions de la citoyenneté : l'émancipation féminine, en l'absence de production et d'activités industrielles et avec la diffusion de formes de vie qui laissent toujours plus de place à la fantaisie, prend fondamentalement le caractère d'un droit de citoyenneté sociale. Une citoyenneté qui consiste à vivre, à mettre en scène, à expérimenter, où? comment? Enfermées à la maison? Dans le trajet entre la maison et l'école, entre la maison et le travail, surveillée/protégée par quelque "homme public? Ou bien discriminée comme "femme publique"? Le droit de citoyenneté, par définition, s'accorde mal avec l'image d'une protection nécessaire.

L'absence presque totale d'espaces sociaux où les femmes, aussi bien que les hommes, puissent circuler librement en tant qu'individus, où elles puissent choisir librement leur compagnie, leurs propres modes de rapport avec les autres, leurs voies propres pour reconnaître et satisfaire leurs propres désirs, rend abstraite la discussion sur le sens d'être femme aujourd'hui. Le "sujet féminin sexué" a besoin de temps, d'espaces et d'occasions concrètes pour réaliser sa subjectivité, sa féminité et sa sexualité.

L'absence de domaine public rend presque impossible pour les femmes l'autonomie par rapport à leur famille, l'affirmation d'une individualité propre, d'une sexualité propre non familiale et pas seulement reproductrice. Le privé, la famille, n'ayant pas de liens multiples et progressifs avec un domaine qualitativement autre et cependant complémentaire, tendent, malgré eux mêmes, à demeurer compréhensifs, totalisants, suffocants. Pour les jeunes filles, pour les femmes, cela signifie l'écartèlement entre le tout ou rien : ou bien vivre avec la famille et ses valeurs, ou bien rompre totalement avec elle. Dans cette contradiction qui ne laisse aucune chance au choix, le désir propre, le plaisir de sa propre sexualité risquent d'être écrasés. Bien qu'une dizaine d'années se soient écoulées, les réflexions de Simonetta Piccone Stella sur les "jeunes filles du Sud", étudiantes de l'université de Salerne, demeurent ici valables :

«Une vision aussi fortement simplifiée des contrastes, aussi pauvre de médiations analytiques, produit une influence profonde sur l'organisation du raisonnement et du comportement féminin. Pour conquérir son autonomie, la femme doit obligatoirement traverser la contradiction : se rendre indépendante égale se situer contre. Sortir de la maison signifie nécessairement affronter la souffrance et, en même temps, défier un monde extérieur mena-

çant. Ce qui réduit considérablement les possibilités de choix, et signifie vivre quotidiennement en présence des visions dramatiques qu'engage un ultimatum, alors que l'on voudrait entrevoir un développement moins traumatique de sa propre vie»¹.

La recherche sur trois générations de femmes calabraises, qui constitue le contexte de ces réflexions, fait émerger une subjectivité féminine en transformation qui, parfois à travers un vécu de souffrance extrême, nous dit une réalité certes contradictoire mais riche d'une multiplicité de niveaux et de facettes, que les lieux communs répandus sur le Mezzogiorno ne suggèrent pas.

«Je crois que les femmes, plus que les hommes, savent saisir et deviner les grincements et les incohérences des valeurs sociales en transformation. Elles ressentent bien avant de comprendre : la Calabre, connue à travers leurs histoires, m'a semblé beaucoup plus dynamique et éloignée de celle racontée par les hommes, dans laquelle - qu'on me pardonne la généralisation - la nostalgie et le regret de ce qui est passé, des choses de la mémoire antique tendent à prévaloir»².

On en arrive à se demander jusqu'à quand cette subjectivité "explosive" pourra être contenue dans les limites étroites qui lui sont assignées dans la société méridionale d'aujourd'hui.

*Université de Calabre
Département de sociologie et de sciences politiques*

1. PICCONE Simonetta Stella, 1979, *Ragazze del Sud*, Rome, Editori Riuniti, p.135.

2. SALVO Anna, 1985, "Quando la sofferenza non ha parola", *Cittacalabria*, n° 2-3, août-sept, p.35.

"KIFAH" SUR LES MONTS KHROUMIR

Sexualité, espace et société

Khalil ZAMITI

"Le ciel étoilé au-dessus de ma tête, la loi morale au-dedans de mon coeur." Kant

Kifah est le terme usuel employé pour signifier l'activité sexuelle à Tegma et à Rouyi, lieux-dits situés dans les zones forestières des monts Khroumir qui surplombent le Nord-Ouest tunisien.

Cet usage systématique intrigue, avant de capter l'attention, car, au sens propre, familier aux villageois des deux localités, il signifie la lutte, le combat. Pour désigner le sexe, pourquoi est-ce de guerre qu'il est question? Quelle est la raison de cette connotation belliqueuse énoncée là où s'attendait un dit d'amour?

Par cette interrogation, le non-initié perçoit l'agressivité au coeur même du rapport institué entre l'homme et la femme. La guerre des sexes renvoie à la domination patriarcale. A travers les âges, ce guerrier renoue avec son ancêtre de la préhistoire. Si l'acte sexuel s'identifie ainsi, pour l'homme, à un acte de guerre, l'objet de cette agression se trouve disqualifié par sa qualification d'adversaire. Exposée à l'initiative unilatérale et brutale de l'homme, la femme est réduite à sa corporeïté. Elle est conquise comme une ville assiégée, d'assaut. Déclarée à la femme, la guerre désigne l'ennemi en elle.

Pourtant, c'est dans une tout autre direction que l'interprétation va se diriger, quand bien même le *kifah*, accompli par l'homme et pour lui, soit bref, silencieux, caché et assimilé au vol.

En effet, la connotation guerrière du *kifah* est référée à deux vecteurs dont le premier relie la rencontre des corps à l'espace habité, tandis que le second met cet espace en rapport avec la société tout entière.

Il n'est alors plus question d'élucider un itinéraire qui irait du sujet à l'objet, l'un et l'autre abstraits, mais de baliser un champ d'observation dont les jalons mènent de la sexualité à la société en transitant par la spatialité.

Tegma compte cinq cent quarante-trois chefs de famille et Rouyi en regroupe cinq cent quatre-vingt. Les interviews, enregistrées sur cassette au mois d'avril 1988, ont porté sur un effectif de 130 sujets dont le choix a relevé non pas du souci de représentativité statistique, ici superflu, mais du hasard des rencontres individuelles et collectives.

La similitude des réponses obtenues au cours d'une vingtaine de cas enregistrés au début de l'enquête sont l'indice d'un degré élevé d'intégration de l'individu dans le groupe d'appartenance tribale des Ouled Msellem.

Relayé par l'un ou l'autre, sans que son propos n'en paraisse interrompu, B. dessine, de son gourdin, et commente l'esquisse de l'occupation nocturne du gourbi :

«Le soleil ne doit pas se lever sur l'homme qui combat (*ikafah*). Cela est péché (*haram*) dans la religion de Mohamed. Dieu ne bénit ni celui qui regarde, ni celui qui est regardé. Seuls font l'amour (*ikafhou*) durant le jour ceux qui sont gênés par l'âge avancé des enfants. Il leur arrive d'entraîner leur femme dans la forêt, tels des animaux, sous prétexte de l'accompagner lorsqu'elle va glaner le bois. Le *kifah* n'advient que de nuit. Mais la nuit, dans le gourbi, nous sommes tous entassés les uns sur les autres. Nous y sommes à l'étroit. Nous n'avons pas une maison, ici, pour que l'homme s'isole avec sa femme dans une pièce, comme en ville.

»Le gourbi est la demeure du pauvre. Les enfants, garçons et filles, grands et petits, dorment groupés dans un même endroit, sur le même lit de branchage et sous la même couverture usée, rapiécée et trouée, quand il y en a une. Eux se mettent à une extrémité du gourbi et l'homme dort à l'autre. La femme a sa place au milieu, entre le lit de l'homme et celui des enfants. Dans tous les gourbis c'est ainsi.

»Tant que les enfants restent éveillés, l'homme et la femme ne s'approchent pas. Il y a la pudeur. Quand il est pris par le besoin de combattre, l'homme s'entend, d'avance, avec la femme pour qu'elle s'abstienne de s'endormir.

»Ils attendent tous les deux le sommeil des enfants. Ensuite, l'homme se rapproche, sans bruit, comme un voleur qui connaît bien l'endroit, affronte (*ikafah*) vite en évitant de faire le moindre geste qui réveillerait les enfants, puis se retire, sans bruit, et sort se laver dehors. Il doit se débarrasser de l'impureté (*njassa*) pour être à même d'accomplir la prière de l'aurore¹. Ce n'est pas la femme que l'homme combat, mais le risque de réveiller les enfants et la peur qu'ils ne soient pas vraiment endormis. Quand ils gran-

1. A ce niveau des réponses, les interviews sont interrompues par la question relative au pourquoi du beliqueux impliqué par l'usage du mot *kifah*.

dissent un peu, certains ne supportent plus et cherchent à passer la nuit chez un vieil oncle ou un grand-père qui vit seul dans son gourbi. Nous n'avons pas un habitat décent (*masken laïk*).

»Il n'y a ni distance, ni cloison. Là où il y a le gourbi, il y a la misère. Certaines familles comptent douze enfants et même plus. L'homme n'affronte pas son épouse; elle ne lui a rien fait, la fille des gens. Elle ne demande jamais l'homme, mais parfois, rien qu'à son regard, elle lui fait comprendre qu'elle veut. Ce que l'homme affronte, c'est le bruit, le mouvement et la durée qui risquent de réveiller les enfants. Et puis, d'un autre côté, tout ne saurait être dit. Nous, nous disons *kifah* et tout le monde comprend parce que l'autre mot est mauvais. Il n'est prononcé que pendant les altercations vives par les gens sans pudeur».

Durant les interviews, dont chacune comporte entre six et treize mentions du mot *kifah*, l'emploi du terme qui, au sens propre, signifie l'acte sexuel, n'est pas intervenu. En dépit de l'extrême dénuement, la fierté de l'appartenance tribale prémunit contre ce que la normalité collective relègue au rang du trivial. Recourir à la métaphore c'est nommer l'innommable.

Ainsi, outre la pudeur et la préséance masculine, bien sûr indubitables, une nouvelle dimension, au départ insoupçonnée, introduit une troisième connotation dans le mot *kifah*.

En effet, au lieu de désigner l'agressivité exercée à l'encontre de la femme-objet, le *kifah* réfère, pour une part, à l'espace ou plutôt au rapport aux autres dans l'espace. Tegma compte 68 % de gorbis sur l'ensemble des logements et Rouyi 75 %.

La traduction de la spatialité décroisée en termes de proximité dit la marginalisation de ceux auxquels tout rappelle, à chaque instant, qu'ils sont des hommes en trop. L'espace étrié, qui leur revient en partage, piège le corps sexué et le dépouille du geste, de la parole et de la durée.

Le corps, l'espace habité et la position occupée dans la société marquent les lieux d'ancrage et de repérage d'une réalité insaisissable à l'un seullement de ces trois plans.

Le corps apparent ne fournit que les ingrédients bio-physiologiques du fait culturel qu'est la sexualité. *Soutenir, en ce sens, que le corps n'existe pas, n'est pas qu'une manière de dire.* Ni le corps, ni l'environnement immédiat où il se meut, ni la société n'ont d'existence séparée et s'il n'est, ainsi, de réalité que de leur connivence, c'est sur le fil du rasoir que l'humain a chance d'être traqué.

La fêlure inscrite entre les corps, dans le champ de la sexualité, lézarde non seulement le corps à corps mais d'autres domaines d'exploration.

Aux revendications coutumières des paysans, ceux de Tegma et de Rouyi ajoutent une demande spécifique. Ils réclament un examen ophtalmologique généralisé à tous. "Nos yeux sont abimés par la fumée" est la formulation qui revient, tel un leitmotiv, à chaque propos.

Le regard trouble et les yeux embués, ils se plaignent de picotements oculaires et d'une baisse de l'acuité visuelle manifestée sous forme d'une sorte de cécité crépusculaire. Le vecteur traumatique de cette atteinte serait

donc l'exposition permanente des yeux à la concentration de la fumée emprisonnée à l'intérieur du gourbi. Cette rétention est un phénomène d'apparition récente. L'introduction de la toile de plastique dans la technique de fabrication du gourbi ne remonte qu'aux années soixante.

Une forte odeur de suie s'exhale de partout et imprègne les parois internes du gourbi, les objets, les vêtements et la peau. Le noir de fumée encombre les pores et enduit toute surface d'exposition qui demeure un temps immobile ou intouchée. Ces dépôts de poussières carboniques démultiplient, en outre, les risques d'incendies.

Ainsi, tandis que l'espace habité, étrié et décroissant, compromet la sexualité, la structure matérielle de l'habitable, elle, atteint, par sa rétention de la fumée, une autre fonction physiologique, la vue. S'instaurent des rapports perturbés entre le corps et son milieu créant un type d'adaptation plus près du pis-aller que de ce qu'on appelle couramment "mode de vie".

A évaluer les dégâts, l'observateur songe plutôt à un mode de destruction de la vie. L'année durant, mais surtout d'octobre à mars, un foyer brûle en continu, jour et nuit, dans chacun des gourbis. Dès qu'une bûche s'affaisse pour ne léguer au souvenir que ses cendres, une autre s'en vient la remplacer.

Et, tandis que la fumée dégagée du feu de bois irrite les conjonctives, la destruction du couvert forestier, par la coupe "clandestine" du bois, contribue à l'accélération de l'érosion des sols. Celle-ci entraîne la déperdition annuelle d'une surface estimée à 10.000 hectares de terre agricole sur un total de cinq millions.

Pour autant qu'une futurologie appliquée à ce domaine ait un sens, l'apocalypse, dans cinq siècles, serait au rendez-vous. Moyennant la consommation familiale de l'équivalent d'un arbre de taille moyenne par quinzaine, le foyer permanent contribue à l'éclairage et assure le chauffage ainsi que la préparation du thé et la cuisson des aliments.

Avant l'introduction généralisée de la toile de plastique insérée entre deux couches de brindilles et de branchages, le toit du gourbi était fait de *diss*, plante aujourd'hui disparue de la région en raison du surpâturage, de l'arrachage, de l'érosion et du feu. Le *diss* pousse en touffes chevelues, à tiges serrées, larges d'un centimètre à la base et atteignant un mètre cinquante de long. Réserve naturelle de fourrage, prisée de la "brune de l'atlas", race bovine de petite taille et pâturent en semi-liberté, le *diss*, disposé en guise de toit, exhibe deux performances. Imperméable au ruissellement de l'eau de pluie, sa porosité intersticielle autorise la fumée à transiter par devers lui. Ces deux aptitudes précieuses ont décidé de son élection et de son intégration aux matériaux de construction du gourbi envisagé en tant qu'élément d'un mode de vie.

Par contre, la mutation brusque provoquée par la raréfaction, puis la disparition du *diss* et par l'adoption consécutive du plastique, acheté sur le marché, inaugure un comportement qui est plutôt de l'ordre du subir que de l'agir. Utilisé faute de *diss* et faute de mieux, le plastique est donc survenu

non pas dans le but valorisé de perfectionner ce qui est, mais du fait de l'obligation incontournable et pressante de pallier une carence.

Il ne s'agit plus de l'élément d'un mode de vie, progressivement mis au point et adapté aux conditions naturelles, mais d'un recours obligé qu'impose la restriction soudaine et draconienne de l'éventail des options possibles. Dans ce continuum qui balaye un champ tendanciel allant de la liberté à la contrainte, c'est de ce second pôle que l'agent tend à se rapprocher. Toute adaptation n'en est donc pas une, autrement, le décès même, par inanition, ne serait qu'adaptation à la famine.

Chemin faisant, la brisure qui scinde le sexuel traverse le regard et approfond la structure de l'habitat. C'est dire que l'un et l'autre de ces trois champs du réel ne sont ni physiologie, ni matière organique mais culture.

Puisque ses éléments constitutifs changent et en même temps sont choisis, l'habitat est donc un fait culturel. A la différence de ce qu'il en est de l'escargot qui ne doit le colportage de sa coquille, toujours la même, sur son dos, qu'à son patrimoine génétique, l'exigence bio-physiologique de s'abriter interfère, ici, avec l'historicité. Celle-ci n'est ni déterminisme strict du milieu, ni contingence absolue de l'homme capricieux, puisque si le *diss* vient à manquer, il n'est plus à choisir et le plastique n'est plus à ne pas choisir même si l'homme demeure libre de choisir.

Mais ce choix obligé d'un matériau inadéquat n'est guère le fait de l'homme en général, ni même celui de l'homme de telle société. Il est l'option désespérée de ceux que la marginalisation et l'exclusion sociale logent dans le gourbi.

L'habitat n'est pas qu'une production culturelle, il est le lieu d'un enjeu. Mais cette culture et cet enjeu ne recouvrent pas deux réalités discrètes, ils constituent les deux faces d'une seule et même dimension car "là où il y a le gourbi, il y a la misère".

La distribution des agents sociaux dans les divers types d'habitat, allant des formes ostentatoires aux modalités dégradées des logements, s'effectue selon les différenciations économiques et les niveaux d'accès à l'avoir, au pouvoir et au savoir.

Cette imbrication l'un dans l'autre de l'habitat dégradé et de la position d'exclusion occupée dans la structure sociale est ainsi formulée dans l'une des réponses qui reprend, aussi, les propos tenus par tous :

«J'ai cinquante ans. C'est la génération de mon père qui est passée de la tente au gourbi. Avant, tous, ici, vivaient sous la tente¹. Nous vivions des chèvres. Il y avait d'immenses troupeaux de chèvres et aucune famille ne possédait moins de cinquante bêtes.

»La tente en poil était liée à la chèvre. Les troupeaux ont commencé, ensuite, à diminuer quand la forêt est devenue propriété de l'Etat. Au

1. La transition de la tente au gourbi n'est pas si tranchée. Le gourbi de Khroumirie coexistait avec la tente depuis bien plus longtemps. Il est déjà signalé à l'époque romaine.

En 1921, Augustin Bernard dénombrait 135 tentes et 450 gourbis chez les Culad Mselem (*Enquête sur l'habitation rurale*, Tunis, imp. J Barlier, 1924, p. 72).

moment des coopératives, la chèvre a été strictement interdite par une loi. La plupart ont été contraints de vendre les bêtes et la misère s'est abattue sur toute la région.

»Privé de ses chèvres, le citoyen s'est retourné contre la forêt pour y trouver de quoi fabriquer le gourbi. Mais le gourbi d'hier était encore meilleur que le gourbi d'aujourd'hui.

»Il n'y a plus de *diss* d'ici 80 kms à la ronde et il faut aller jusqu'à Béjà pour en trouver encore. Avant, le toit était fait avec le *diss* qui empêche l'eau de passer mais laisse passer la fumée. Maintenant, pour faire le toit, nous plaçons le plastique entre deux couches d'herbe sèche (*zarb*).

»En dessous, nous mettons des morceaux de liège et en dessous du liège se trouvent des branches. Nous achetons le plastique à 550 millimes le mètre et il faut 30 à 40 mètres pour couvrir le gourbi. Depuis que nous avons été obligés de mettre le plastique, il y a davantage d'incendies. Avant, il y en avait cinq ou six chaque été, maintenant il en advient une vingtaine.

»Avec la fumée et la chaleur qu'il retient, le plastique s'échauffe et il s'enflamme comme un gaz à la moindre étincelle. Quand ça arrive, nous n'avons même pas le temps de faire sortir les bêtes.

»Nous nous en tirons avec plus rien. Si l'étincelle ne vient pas du sol, le feu peut arriver de la lampe à pétrole suspendue près du toit. En plus des incendies, la fumée a détérioré nos yeux. Le plastique nous a fait perdre nos yeux perçants de montagnards. On ne veut pas amener un médecin parce que personne ne veut savoir. Les yeux sont rouges, toujours larmoyants et ne voient plus rien dès la tombée du soleil. Mais il est impossible de dormir sans feu, tellement il fait froid. Il faudrait alors demeurer les trois quarts de la nuit à grelotter avant que la fatigue n'amène le sommeil, à la fin.

»Maintenant que l'Etat veut donner une maison à chaque citoyen qui vit sous le gourbi, il est normal que chacun cherche à tondre l'Etat comme il tondait, avant, la chèvre. Plusieurs ont renvoyé leur fils afin qu'il construise un nouveau gourbi et profite de la promesse de l'Etat. Le feu ne brûle pas qu'en hiver. La lueur permet de voir sans avoir à gaspiller le pétrole. Le gourbi devient alors tout noir. En plus, il se remplit de puces et de punaises si l'herbe et le plastique ne sont pas changés une fois par an».

Pour ces exclus du partage, c'est tantôt l'animal, tantôt l'arbre, tantôt le marché et tantôt le politique qui se posent en fournisseurs de quoi fabriquer l'habitat. Dans cette optique, la différence entre la chèvre et l'Etat n'est pas si grande qu'on le pense pour autant que se profile une conception naturelle du culturel. La même attitude adoptée envers l'arbre de l'Etat, abattu pour confectionner le gourbi, se trouve réactualisée face aux deniers de l'Etat qui entreprend, aujourd'hui, son "Programme national de résorption des logements rudimentaires".

Cependant, il ne s'agit pas là d'une persistance, au sens où les Anglo-saxons entendent le "retard culturel" (*cultural lag*). Car c'est l'exclusion bien actuelle et bien structurelle de ces franges les plus déshéritées de la

population qui place l'Etat, à leurs yeux, en position d'altérité, d'extériorité et d'étrangeté.

Bien pis, l'unique espace où leur existence ne demeure pas interdite se love dans l'anti-étatisme. C'est là le dernier point dont l'examen demeure à entreprendre tout au long de cet itinéraire qui relie la sexualité piégée à l'espace étrié et articule celui-ci à la position socio-économique occupée dans l'ensemble de la société.

Ainsi se trouve campés les trois niveaux cruciaux d'analyse; celui de l'individu, celui de son milieu physique et humain immédiat, celui enfin de la société globale, en arrière plan.

S'il fallait définir la méthode suggérée par le cheminement le long de ce cursus, c'est sans doute soit à l'entonnoir, soit à la pelote de laine qu'il faudrait songer.

Dans le premier cas d'analogie, l'analyse irait de l'individu à la société comme le regard balayerait l'entonnoir en allant de sa petite section à la grande. Dans le second cas de figure, il suffit d'attraper le bon bout pour que toute la pelote se dévide. Cela sous réserve de se méfier de toute analogie qui appauvrit la complexité en l'aplatissant dans la saisie spatiale.

Le rapport établi, par l'entremise de l'espace étrié, entre la sexualité et la société se clarifie à partir de la réponse faite à la question : qui habite le gourbi? Pire que l'exploitation et en même temps qu'elle, ce qui définit son occupant, c'est l'exclusion.

Avant que l'habitation dans le gourbi ne fasse problème pour son occupant, c'est son éviction qui l'envoie s'installer dans un type d'habitat devenu, à quelques exceptions près, le réceptacle de la misère. Dès lors, comment la sexualité peut-elle être et comment l'espace peut-il loger un être lorsque cet être n'a lui-même pas à être ?

L'équation est simple : dans la forêt, il n'est de richesse que d'arbres. Si l'homme vit dans la forêt, il vit soit de l'arbre qu'il a abattu pour avoir défriché sa parcelle actuelle, soit de l'arbre qu'il abattra pour se chauffer ou fabriquer du charbon. Or l'arbre appartient à l'Etat. Donc le montagnard vit en "clandestin". L'érosion des sols et l'érosion du sens éthique se profilent l'une et l'autre à l'horizon des rapports d'exclusion, qui découlent eux-mêmes des rapports d'exploitation.

Ce que le juridisme académique dénomme l'"Etat de droit" campe sur le non-droit à l'existence des exclus du droit, de l'éthique et des bénéfices de la croissance.

Au recensement de 1984, ceux des gourbis comptaient le dixième de la population et occupaient 120.000 logements dits rudimentaires. *La carte des gourbis et celle de l'indigence et de l'exclusion socio-économique se recoupent.* Le Nord-Ouest montagneux et le Centre-Ouest steppique regroupent les deux tiers des gourbis (57.380 unités) pour le tiers de la population totale¹. De même, sur les 25 % de la population qui vit en habitat rural dispersé, 64 % se trouvent dans le Nord-Ouest et le Centre-Ouest. La carte

1. Béjà, Jendouba, le Kef, Siliana, Kairouan, Kasserine, Sidi Bouzid.

des gourbis coïncide aussi avec celle de l'analphabétisme. Le Nord-Ouest rassemble 56,7 % des analphabètes et le Centre-Ouest 61,2 %. La moyenne nationale est de 46 %. Le district de Tunis, la capitale, se situe à 32,9 %.

La même disparité se retrouve pour le taux de scolarisation. 67,3 % des enfants de 6 à 14 ans sont scolarisés dans le Nord-Ouest et 63,4 % dans le Centre-Ouest, alors que la moyenne nationale s'établit à 75,9 %. Le district de Tunis, toujours privilégié, atteint 85%. Il en est de même pour le niveau d'instruction atteint. Une personne sur cent parvient à l'enseignement supérieur dans le Nord-Ouest et le Centre-Ouest (0,9 % chacun), tandis que pour l'ensemble de la population tunisienne, le pourcentage est de 2,1. Le district de Tunis grimpe à 4,6 %.

Que la relation introduite entre ces données structurelles, qui définissent l'exclusion, et le champ des attitudes et des comportements ne soit ni unilinéaire ni mécanique, cela n'empêche pas qu'elle existe bel et bien.

Le modèle de fonctionnement de cette mise en rapport des déterminations matérielles et des réactions aux incitations du milieu physique et humain est suggéré, sur le terrain, par la pratique elle-même. En effet, le volume déclaré de bois consommé par la famille et par mois se distribue, pour les cent trente personnes interviewées, entre les deux limites de trois et de cinq stères¹. Or les seize personnes qui désignent la consommation la plus élevée se situent dans la tranche la plus basse du niveau de vie. L'explication, venue d'elle-même dans vingt deux réponses, fut ainsi formulée : "Plus nous sommes pauvres, plus nous chauffons. Celui qui possède une couverture est moins disposé à se lever, la nuit, pour alimenter le feu, que celui qui est nu. Pour l'éclairage aussi, celui qui n'a pas entretient la flamme pour voir au lieu de gaspiller le pétrole, et celui qui a allumé plus la lampe à pétrole".

Cet exemple illustre le statut de l'explication entreprise dans le domaine des sciences sociales. Si abstraite soit-elle, une théorie ne saurait avoir de sens si, en son noyau central, se love une congruence objectale. Sinon, au-delà, s'annonce le spéculatif et la perte du sens du réel sous prétexte de négation épistémologique du réalisme.

C'est dans cette liaison du degré de contribution à la déforestation et du niveau de dénuement que le rapport instauré entre la marginalisation et le laminage du sens éthique trouve sa raison, toutes conditions égales par ailleurs. Car, si une autre dimension intervient, la relation postulée peut être déjouée. Tel fut le cas de l'un des quartiers péri-urbains de Tunis où l'infiltration politique de militants islamistes introduisit une moralisation des pratiques de débrouillardise inhérentes aux exclus de la ville.

Le rapport effectif intervenant entre l'économie et l'éthique se présente, pour ceux des gourbis, selon trois cas de figure. En effet, on observe des pratiques anomiques de survie, que les habitants des gourbis se maintiennent dans la forêt, qu'ils en soient évacués ou qu'ils s'exilent vers la périphérie urbaine. Dans les trois cas, l'acte par lequel sera commise

1. Stère : mesure volumétrique du bois = 1m3

l'infraction à la norme est déjà inscrit en creux entre droit de vivre et Etat de droit.

L'incitation au vol et au viol se profile déjà à l'horizon de la position occupée dans la configuration sociale. En ce domaine aussi, ce propos de l'un est également celui de tous :

« Ici, on a éteint sur nous la lumière. Ici, nous sommes oubliés. Celui qui ne trouve plus rien à faire et plus rien à manger va vers le Sahel ou à Tunis. Les hommes cherchent à se faire employer dans les chantiers et les femmes vont travailler dans les maisons.

» S'il n'y a pas de travail, il ne reste plus que la mendicité ou le bien d'autrui pour ne pas revenir aux enfants les mains vides. Et, au bout, il y a soit la rafle qui nous ramène ici, soit la prison. Les filles des autres régions travaillent dans les usines, les nôtres ne vont que vers la serpillière et le balai. Certaines partent déjà à sept ans. La moitié des filles d'ici font les domestiques. Nous les emmenons comme du bétail s'emmène au marché. Le père vend sa fille. Et quand elle retourne, plus personne n'acceptera de l'épouser quitte à ce qu'il prépare lui-même son pain, de ses propres mains, et qu'il aille chercher le bois sur son dos comme une femme. Est-ce qu'un père envoie sa fille de bon cœur? S'il n'était dans le besoin, il l'enverrait étudier plutôt que de l'envoyer au souk pour la livrer à des inconnus de Tunis, de Sfax comme se vendent les chèvres et les moutons. On dit que les hommes sont tous pareils, mais est-ce que nos visages sont pareils à votre visage? Regardez-les! Où veut-on que nous allions? Si nous nous retournons vers la forêt, c'est non, si nous nous retournons vers la ville, c'est non. Personne ne peut vivre, ici, sans casser la forêt. Nous sommes pauvres. Les filles sont notre seule exportation. Certaines renient leur père et ne veulent plus retourner à la misère.

» Jendouba est devenue le marché des filles, célèbre dans tout le pays. Il y a des intermédiaires connus vers lesquels savent aller les gens dans les cafés de Tunis et des autres villes. Tel "délégué" d'une autre région téléphone à notre "délégué" pour avoir une fille. C'est une triste renommée. Les pères se font renvoyer des maisons riches quand ils vont voir leurs filles. On ne les laisse pas passer la nuit comme nous aurions fait, ici, nous. Après la fatigue et les frais du voyage, ils s'en retournent humiliés. Personne, avant, n'aurait supporté qu'un autre parle à sa fille, même devant lui.

» Maintenant, il l'envoie Dieu seul sait où! Tout peut arriver à une fille qui a déjà l'âge du mariage et dont les yeux sont encore fermés. Dieu en a ainsi voulu.

» Avec quoi l'homme va-t-il vivre? S'il envoie sa fille, ce n'est pas bien, s'il s'attaque aux arbres, ce n'est pas bien. Le garde forestier est devenu l'ennemi. Parfois certains refusent même de lui donner à boire quand il passe, assoiffé.

» D'autres l'attaquent en groupe, de nuit, et le rouent de coups. S'il porte plainte, tous l'accusent d'avoir violé une femme surprise à couper le bois, seule, dans la forêt.

»Pour la moindre branche coupée, il verbalise et brutalise. L'arbre est devenu aussi l'ennemi, à force d'être défendu. Comme c'est uniquement le bois mort qui est permis, certains coupent un anneau d'écorce tout autour du tronc et à sa base pour que l'arbre meurt et devienne permis. Mais chacun tue l'arbre qui avoisine le gourbi des autres afin que lui-même ne soit pas accusé. La forêt appartient à l'Etat, mais il fait si froid, ici, qu'un homme ne peut passer la nuit sans chauffer.

»Quand l'homme a froid, quand l'homme a faim et que le règlement l'empêche de se chauffer et de manger, alors il n'y a plus de règlement. Il y a une guerre de tous les instants entre les gardes forestiers et nous.

»Je ne mange pas l'arbre à découvert et par la force mais en cachette et par la ruse. Je surveille le garde; dès qu'il s'engage dans une direction, je me dirige dans le sens opposé et je casse la forêt. Ici, nous ne faisons pas autant de bois qu'à Ghardimaou.

»Nous sommes loin de la ville et qui n'est pas surpris sur place est repéré en route. Nous n'avons ni assez de terre ni assez de bêtes. Le meilleur a cinq hectares et treize bovins. Tous, nous avons un âne. Il n'est jamais vendu parce qu'il n'y a qu'une mauvaise piste qui nous relie à Aïn Draham. Beaucoup d'entre nous cultivent le tabac sur un demi ou un hectare. L'hectare produit dix quintaux et le quintal se vend à 70 ou 80 dinars. Un hectare rapporte 800 dinars.

»L'Etat qui laboure pour nous et nous fournit les plants nous retire 150 dinars et il nous reste 600 à 700 dinars. Mais c'est le revenu de la famille entière qui compte sept à dix personnes. L'hectare rapporte 70 dinars par mois et la plupart ne cultivent qu'un demi-hectare.

»Cela rapporte 20 millimes par jour et par personne. Les chantiers de travail ne donnent du travail, ici, qu'à quarante personnes sur cinq mille. Nous sommes oubliés. Personne d'entre nous n'enverrait sa fille s'il n'y avait la pauvreté. L'homme ferme les yeux pour donner son foie et renonce à sa vie¹. Et elle dira à son père : tu n'es pas mon père. Et du moment où elle est allée loger chez un étranger, elle n'est plus une femme à épouser. Nous sommes négligés et oubliés. Il n'y a ni routes, ni soins. Ailleurs il y a un ordre, une propreté, une vie. Ici, l'autre temps ne nous a pas atteint; il nous faut accepter de faire ce que nous n'avions pas à faire.

»Pour nous, l'Etat c'est le garde forestier dans la montagne et le policier dans la ville. Celui qui cherche du travail est attrapé dans la rafle et ramené d'où il est parti».

En même temps qu'une menace permanente pèse sur la forêt, une atmosphère incestueuse plane sur toute la Khroumirie. A force de "vendre" sa fille à qui, pour lui, est candidat à la violer, le père introduit entre elle et lui l'acceptation de l'innommable. Et le thème, lancinant, opère.

Tous les responsables locaux accusent au moment où ceux de Tegma insinuent, chacun à propos du voisin.

1. "Donner son foie" : renoncer à un être cher.

Ici, sur les montagnes de Khroumirie, nul n'a droit de cité s'il n'est coupable de briser l'arbre et de vendre sa fille.

Ailleurs, dans le Centre-Ouest, un second cas de figure illustre la même problématique de l'exclusion et de la perte obligée du sens éthique. L'exemple est plus brutal qui illustre le sacrifice de l'homme au nom du sauvetage de la forêt.

La montagne du Chaambi se dresse dans le gouvernorat de Kasserine, à onze kilomètres de la ville alfatière. Pour protéger la faune, la flore et les sols, cent familles du *arch* de Gouahria sont évacuées de leurs gourbis piémontais et parquées sur un sol caillouteux et inculte.

A ces hommes en trop, l'incitation à l'infraction devient aussi en quelque sorte, structurelle, et l'espace balisé par le droit et la normativité collective les exclut. Par un effet d'action en retour, la partie éjectée de la société se retourne contre elle. L'intérêt collectif et l'intérêt individuel tendent à se positionner aux antipodes l'un de l'autre.

La communauté des situations initiales et des modalités du déplacement est telle que chacun reproduit ce même discours tenu par trente deux chefs de famille, en dépit de l'espacement temporel des interviews :

«Nous étions au bas de la montagne et, d'ici, nos gourbis et nos figuiers de barbarie se voient.

»Chaque famille avait au moins quarante bêtes. Il y avait aussi les abeilles et les poules. Tout ce que nous disons est vérifiable auprès du cheikh. Ni nous embellissons le passé, ni nous exagérons le malheur du présent. En sus, nous labourions nos terres *arch* pour nous assurer le blé et l'orge nécessaires. Les agents de l'Etat sont venus et nous ont évacués, ici, à Boulaaba.

»La montagne et les terres où nous étions ont été entourées de fil de fer barbelé. Dans la plaine, les terres cultivables ont été prises par l'Office des terres domaniales. Nous avons été évacués des lots numérotés par la France qui nous y avait installés. Avec l'Office de ce côté-ci et le "Service des forêts" de ce côté-là, tout est fini. Nous sommes encerclés et nul d'entre nous n'a ni un pouce de terre, ni une bête, ni un emploi autre que les dix jours de travail par mois à l'Office des terres domaniales, pour trois dinars par jour. Notre situation est celle d'une souris qui a été enfermée dans une bouteille. Tout nous venait de la montagne, le charbon, le feu, l'*alfa*, le miel, le lait, les poules et les fruits. Et quand on nous a encerclés, nous sommes morts. Pas une brindille n'est autorisée. Nous avons égorgé toutes nos bêtes pour les manger, sauf l'âne sur lequel nous rapportons l'eau. Nous sommes deux cents familles regroupées ici, dont quatre-vingt-dix sont des Gouahria, du *arch* des Frachiches. La plus petite famille comptait cinq personnes et la plus grande plus de douze. Quand nous étions dans la montagne, nous pouvions vivre rien qu'avec le charbon. En trois jours, je fabriquais un quintal de charbon vendu à 35 millimes le kilo. C'est comme si on nous avait placés ici parce qu'on n'osait pas nous offrir en pâture aux bêtes du désert. Chacun de nous ne fait que supporter la vie. Nous avons envoyé un millier de lettres au

Premier ministre. Aucune réponse n'est retournée. Avant, tout venait de la montagne et de la terre.

»Notre alimentation était faite d'orge, de blé, de blettes, de lait et de viande. Aujourd'hui tout s'achète. Le plus chanceux arrive, de temps en temps, à acheter une livre de mouton à deux dinars. Et, en rentrant chez lui, il cache la viande pour ne pas être remarqué et envié par ceux qui n'ont pas. Avant, nous égorgions un mouton entier. Les femmes ne ramenaient pas une botte mais un sac de blette. Il n'y avait pas de maladies ni de l'estomac, ni des nerfs. Maintenant, la plupart ont mal au corps et vivent sur leurs nerfs. Même l'élevage des poules a totalement disparu et ceux qui croient que nous cachons la réalité peuvent voir, de leurs yeux, que tous ceux de Boulaaba ne produisent pas un seul oeuf.

»Il suffit qu'une poule tombe malade pour qu'elle transmette le mal à toutes les autres quand les gens sont entassés les uns sur les autres. Le garde forestier verbalise même pour une touffe de thym. Si les gens d'ici ne font plus ce qu'il les empêche de faire, ils ne pourraient plus vivre. Lorsque nous avons expliqué cette situation au technicien des forêts, il n'a rien voulu comprendre. Nous lui avons dit que le sanglier fait plus mal aux récoltes et aux populations qu'il ne fait de bien pour les touristes et la chasse. Tout au long de l'année, il mange tout ce qui pousse : le cactus inerme, le blé et même les olives.

»Devant tous, le technicien des forêts a répondu : "Pour moi, un marcassin est plus important que vous tous qui ne saviez rien faire d'autre que de détruire la forêt. Regardez ce que vous avez fait de la montagne. Si nous vous laissons, il ne restera plus que les pierres, ici".

»Est-ce qu'il reste encore quelquechose à ajouter? Si le sanglier est devenu meilleur que l'homme alors...

»Nos coeurs sont las et nos corps sont malades. Nous ne mangeons plus que des macaronis et tout s'achète. C'est comme si nous ne comptions pas. Nous ne sommes pas en Tunisie nous. Nous ne vivons pas ce dont parlent les journaux. Rien ne nous est parvenu, ni du développement dont on parle, ni de l'indépendance. Si les hommes ne se rabattaient pas sur les herbes qu'ils connaissent, tel que la *thalaghouta*, ils mourraient de faim. Il n'y a aucune ressource : ni travail, ni culture, ni bêtes. C'est tellement misérable, ici, que les gens des villes ne viennent même pas chercher des filles pour le travail des maisons. Nous sommes oubliés. La protection des forêts n'est pas une raison pour ne pas protéger les hommes. La montagne couvre des milliers d'hectares. On aurait pu nous laisser le quart à nous et garder le reste pour les touristes et les sangliers. Il n'y a aucune raison de nous laisser de côté. Il faut comparer les avantages et les inconvénients et non pas commencer par nous écarter. De toutes les façons, nous sommes obligés de vivre même si plus personne n'a goût à la vie. Si nous ne chauffons pas la nuit, nous n'arrivons pas à dormir. Alors, chacun de nous est obligé de franchir la barrière et d'aller chercher du bois, même si c'est interdit. Nous nous trouvons tous obligés d'aller, de nuit, pour voler du bois et celui qui, ici, dit faire exception est un menteur.

»Bien que le garde forestier soit payé pour ne garder que de jour, il s'est mis à surveiller de nuit. Beaucoup sont attrapés de nuit. Nous sommes obligés d'enfreindre en permanence cette interdiction qui nous empêche d'accéder à la montagne. Nous sommes obligés de défier l'Etat. Nous avons besoin d'espace. Ces terres nous appartiennent depuis bien avant que le grand-père de mon grand-père ne soit né. Le colonialisme ne nous a pris qu'un peu de terre et l'indépendance n'a rien laissé. L'indépendance nous a privé du bois et de tout.

»Nous avons soif. Maintenant, ils disent que la montagne est aux touristes; mais est-ce que les touristes sont nés ici? Et ne peut-on faire autrement que de leur donner toute la montagne? L'Allemand qui est responsable du projet ne leur a demandé qu'une surface raisonnable, mais nos responsables font de l'excès de zèle et ont tenu à lui donner toute la montagne.

»Maintenant, le gardien qui habite avec nous dans la *karia*, sème la terreur. Il n'est pas des nôtres. On l'a amené d'une autre région pour qu'il ne compatisse au sort de personne. Si ma femme se brouille avec sa femme, il se met à lui chercher la petite bête.

»Ma femme a eu une amende de 15 dinars pour avoir arraché un cactus. Nous ne sommes pas des vauriens. Nous sommes des gens d'origine. Nous sommes des Gouahria. Nous ne sommes ni des voleurs, ni des envieux mais nous sommes obligés de ne pas obéir au règlement (*kânoun*), en permanence pour vivre. C'est l'Etat qui nous a porté du tort. Les enfants sont mal habillés, ont faim et froid. Il y a vingt chefs de famille qui ont bénéficié, ici, du programme de lutte contre les gourbis. Il y a en tout deux cents logements. Il y en a cent qu'on a descendu de la montagne, d'autres ont été amenés de Foussana. Certains se trouvaient ici, sur la place, ils n'avaient pas de terre mais ils travaillaient chez les colons et ils possédaient beaucoup de bêtes. Nous les laissions vivre sur nos terres bien qu'ils n'étaient pas des Gouahria. Nos terres sont toutes avec leur *hojja* (preuves)¹. Le jour où j'ai été transféré ici, j'ai apporté vingt poules. Toutes sont mortes. Il aurait été plus simple de nous liquider. Il y a un autre endroit, à Foussana, appelé el Brika, où les gens ont connu le même sort que nous. J'ai ramené trente brebis, il ne m'en reste que cinq. Les maladies sont devenues nombreuses parce que l'alimentation a changé.

»Le sommeil a changé. L'eau est mauvaise. La femme et les enfants sont enfermés. Les ordures s'accumulent sur place et l'air est vicié! Il n'y a plus de respect des plus âgés car tous sont entassés les uns sur les autres. Les ânes ont si faim qu'ils mangent le papier. Le miel est devenu du sucre et les oeufs n'ont pas plus de goût que l'eau. Tout vient du magasin. Avant, nos centaines de chèvres gambadaient là-haut, jusqu'à cette canine (*naab*) qui pointe vers le ciel. L'infirmier qui doit venir et repartir ne travaille ici que de onze heures à treize heures et, quel que soit le mal, il ne donne qu'un

1. Ecrit coutumier attestant la possession de la terre

remède : l'aspirine. S'il y a un malade, une piqûre de scorpion ou de serpent, il n'y a aucun soin de nuit.

»Nul ne s'arrête ici car il a peur. De temps de la France, il n'y avait que très peu de gens. Sur chaque lot, il n'y avait qu'une ou deux familles. Quand les deux frères sont morts, ils ont laissé six ou sept familles. La terre ne suffit plus. La montagne nous donnait tout : le mouton de l'aïd venait d'elle, le mouton du mariage venait d'elle, l'argent venait d'elle. La nourriture de la famille venait d'elle. Aujourd'hui, il ne reste plus que le chômage. Nous sommes en dehors de la Tunisie, nous. Nous sommes dans un Etat qui n'existe pas. Le règlement nous étrangle et nous lie les bras. Rien que les oliviers et le *zgougou* (graines du pin d'Alep) étaient des ressources appréciables. Nous avions l'huile et les olives pour toute l'année. L'air du Chaambi est pur et il guérit de toutes les maladies. La source Ain el Karma a une eau qui soulage les femmes, lors de l'accouchement. On nous a privés de tout cela. L'humiliation à laquelle nous sommes arrivés n'a nulle part son équivalent. Il suffit de franchir la barrière pour avoir une forte amende.

»Chacun vit dans le drame ou au bord du drame et les rapports dans la famille sont tendus. Saïda bent Ahmed Bou Jamaâ el Gahri a quitté depuis trois jours, son mari Abderrahmane Bechrif Saadalli qui a vingt-sept ans. Elle a un fils âgé d'un an et huit mois et elle est allée chez son père. Elle a dit à son mari qu'elle le quittait, non parce qu'il n'était pas bien avec elle, mais parce qu'il est resté trop longtemps chômeur. Elle a faim. Leur maison est vide et il y a encore toutes leurs affaires dedans. Il n'y a eu aucune dispute entre eux».

A ce niveau de l'interview, la mère d'Abderrahmane Bechrif Saadalli fait visiter l'habitation désertée par son fils et poursuit :

«S'il n'y a ni travail, ni la montagne, comment vont vivre les gens? Ils sont tellement excédés que parfois ils attaquent le garde forestier, en groupe, et lui infligent de sévères bastonnades. Une fois, il m'a surprise, loin et seule, en train de ramasser du bois. J'avais un gros fagot sur les épaules et je rentrais. Il m'a projetée à terre au point de me briser les côtes et a mis le feu au fagot de bois. Je le suppliais de ne pas m'infliger une amende, mais il s'est jeté sur moi. Je me suis débattue, à terre, pour me dégager de lui. Il n'a pas eu honte de ses agissements de voyou malgré mon âge. Je suis retournée malheureuse, avec un oeil qui pleure et un oeil qui rit. A qui me plaindre. Lui est un homme et il trouve une femme dans la forêt. Parce qu'elle a peur de l'amende et de la justice et qu'elle craint le scandale, il se jette sur elle comme un fauve dans la forêt. Moi je suis vieille, je peux parler, mon marché est fini».

L'infraction à la norme devient à la fois condition de survie et prétexte à l'exposition du fauteur aux abus des agents d'exécution de la loi. Dans la forêt, la lubricité s'appuie sur la destruction de l'arbre, dans les périphéries urbaines, elle s'adosse sur le viol de la réglementation municipale.

L'érosion du sens éthique et l'érosion du sol inter-agissent et se répondent, au plan des rapports sociaux, par delà les apparences de la séparation spatiale existant entre la ville et la campagne.

En 1984, sur un effectif de 116.000 gourbis constituant 8,8 % du total des logements du pays qui se chiffre à 1.313.000 unités, 21.000 se situaient dans les périphéries urbaines et 95.000 se trouvaient en zone rurale.

Cependant, qu'il se dresse dans la forêt ou qu'il se flanque aux portes de la ville, le gourbi subit la tendance à l'exclusion.

Ce processus, perçu par les citadins comme un encerclement des villes, démarre en 1930, avec l'exode rural.

L'arrivée de ces déracinés coïncide avec la croissance urbaine. De 800.000 unités en 1956, le nombre de logements passe à 1.313.000 en 1984, ce qui correspond à une augmentation de 80 % en vingt huit ans.

Dans une première phase, et à leur arrivée, les déracinés s'installent dans les espaces limitrophes des lieux où ils sont employés à la construction des quartiers résidentiels. Avec l'extension de ceux-ci, se pose la question du déplacement des travailleurs et de leurs gourbis vers des zones encore plus périphériques.

Si bien qu'en dépit des pratiques municipales d'intégration du pourtour des villes, l'histoire des gourbis est celle du télescopage frontal du droit de vivre et du droit de propriété. Tel est le sort, dans le district de Tunis, de quartiers tels ceux de Hay Ellil, Hay Nagguez, Hay Ennacr et Kirch el Ghaba. Hay Ellil et Hay Nagguez ont groupé jusqu'à 270 familles. Kirch el Ghaba en compte 197. Là règnent le chômage, les petits métiers et les modalités occultes de la survie.

La vente des cigarettes à l'unité, le ramassage des rebuts du marché hebdomadaire et des déchets alimentaires de l'hôpital, la mendicité, la prostitution assurent l'existence clandestine en situation d'anomie. Le rythme accéléré de la croissance urbain et la vidange des campagnes est telle que l'agglomération de l'Ariana où se situent Hay Ellil, Hay Nagguez et Kirch el Ghaba passe de 12.000 habitants en 1957 à 200.000 en 1984.

En avril 1988, à Kirch el Ghaba, 173 chefs de famille sur 197 habitants des gourbis se déclarent "journaliers".

Alors que le sol de Kirch el Ghaba est occupé par ces 197 familles, un promoteur immobilier¹, propriétaire du terrain, l'a déjà vendu. Les travaux entrepris se heurtent à l'occupation des lieux et les nouveaux acquéreurs viennent de temps en temps, lorgner ceux des gourbis, en attendant que les pouvoirs publics mettent au point les modalités de déplacement des occupants de fait. Parmi ces derniers, 56 se trouvent là depuis quinze ans et plus et certains sont arrivés voici trente ans.

L'une des habitations se trouve pratiquement enterrée, des quatre côtés, par les monticules de sable poussés au bulldozer. Excédé, Hassen Ben Salah el Ayari, parmi un groupe d'occupants en sursis, compense, au plan du verbe, l'expression refoulée du ressentiment : «Si les nouveaux acquéreurs continuent à trop s'approcher de nous tous les jours et à nous regarder, nous allons finir par les chasser au gourdin!». Tous, ici, appartiennent aux tribus des Mthalth et des Ouled Ayar.

1. L'Agence foncière d'habitation.

Le 16 avril 1988, le gouverneur de l'Ariana organisait une réunion d'urgence consacrée à cette situation bloquée par "l'insolvabilité" des anciens occupants et par les difficultés de leur faire acquérir des terrains ailleurs, à Ibn Rachik et à Ghoutrana, au prix de 600 dinars le lot.

Outre sa mention de la disqualification financière, le procès verbal de cette réunion fait référence à l'attitude passive et demanderesse qui consiste, pour l'insolvable, à "attendre quand l'Etat lui remettra une maison toute faite".

Ejectés de la campagne et repoussés par la ville, les hommes en trop deviennent quémandeurs de l'étatique dont les agents, à tous les niveaux de la hiérarchie, reprochent aux exclus leur "mentalité d'assistés".

Ce rejet ne se perçoit pas uniquement sous la forme des indices lourds, massifs et quantitatifs de l'analphabétisme, de la déqualification professionnelle, du chômage et du bas revenu. A Hay Nagguez, celui-ci se situe au niveau moyen de 196,206 dinars par tête et par an alors que l'enquête de consommation des ménages établit la moyenne nationale à 619 dinars en milieu urbain et à 294 dinars en milieu rural.

D'autres repères, moins pondérables, contribuent à l'air du temps. L'existence clandestine livre, pieds et poings liés, les habitants des gourbis à la lubricité des agents mal payés de l'Etat, chargés du contrôle de la réglementation urbaine ou des programmes d'assistance et d'éradication des logements rudimentaires. Tandis qu'exubérante et tout sourire cette jeune femme réclame l'aide étatique au délégué qui la tient par la main et lui pince la joue, les hommes, conscients du manège et agglutinés autour de la voiture, finissent par dire, mi-implorateurs, mi-menaçants : "Nous aussi, nous sommes là!"

D'autres signes ont aussi valeur emblématique. Le sens de l'absurde, de la perte du sens et de la dérision rend présent à l'esprit l'image hallucinante de la livraison en pâture aux fauves. Enterré vivant à Kirch El Ghaba, ce gourbi ne se découvre là, qu'une fois escaladé le monticule qui, de toutes parts, le soustrait du regard. Il n'est pas qu'un symbole.

Cette exclusion explique les tentatives volontaires entreprises par le pouvoir pour solutionner, par à coups, ce que le fonctionnement des processus d'exploitation a mené aux situations d'urgence.

Ce rattrapage politique du dérapage économique a trouvé son illustration prototypique dans l'émeute du pain survenue en 1986 à la suite de la suppression du prix corrigé au moyen de la "caisse de compensation". De même qu'il y eut un prix politique du pain, le "Programme national de résorption des logements rudimentaires", conçu en 1986, est fondé sur un prix politique du logement.

Ces actions politiques balisent la césure de part et d'autre de laquelle s'alignent les bénéficiaires et les exclus de la croissance. Et c'est ainsi, que, de temps à autre, les gourbis se redécouvrent.

Dans un ouvrage pamphlétaire titré *Lettre ouverte à Habib Bourguiba*, l'ex-Premier ministre exilé par le chef de l'Etat qui, à son tour et en dépit de

sa nomination "à vie" allait bientôt être déposé, cite ces propos présidentiels :

«Hier, en écoutant à la radio un discours de Sayah, j'ai appris qu'il restait en Tunisie 120.000 gourbis. Après trente ans d'indépendance, je ne peux supporter cela. Arrêtez tous les projets, procédez à tous les virements, mais éradiquez tous ces gourbis avant la fin de l'année en cours.»¹

Mais ces formes dégradées d'habitat ne sont que le produit d'une histoire, car l'opposition de la ville à la campagne, du littoral à la Tunisie intérieure, recouvre des processus d'exploitation, de domination et d'exclusion occultés et révélés par la rationalité chiffrée de la planification qui, depuis une décennie, affecte 20 % du budget d'investissement à l'urbanisation improductive, 30 % à l'industrie déficitaire et 15 % à l'agriculture sacrifiée.

Ainsi, la sexualité piégée, raison partielle du kifah, s'inscrit dans une spatialité elle-même lovée dans une structure sociale au débouché de laquelle s'éjectent des hommes en trop.

En effet, entre l'inscription du droit de vivre qui contredit le droit social et la lutte contre la peur et le risque de réveiller les enfants lors des ébats nocturnes, s'inscrit l'itinéraire qui transite par l'habitation dans l'espace du gourbi.

Ainsi se tisse la trame des interactions complexes qui mettent en rapport l'individu avec son milieu immédiat et sa société.

Si, au lieu de saisir les pratiques et les représentations des agents sociaux eux-mêmes, le chercheur substitue une interprétation paradigmatique *a priori* et monolithique, il encourt le risque d'occulter la diversité du réel et d'obstruer, du coup, les chemins de la découverte.

Il en aurait été ainsi de la réduction, par le spectateur extérieur, de la totalité du *kifah* à la notion abstraite de patriarcat alors que celui-ci est lui-même à expliquer suivant un modèle épistémologique suggéré par le sens pratique auquel fait référence le discours paysan focalisé sur un continuum qui relie l'étreinte corporelle, l'espace habité et la société.

Ainsi, la préséance épistémologique essentielle de la position d'où l'acte se commet, le pensé se pense et le mot s'énonce, définit la perspective anthropologique telle qu'avant Lévi-Strauss, Foucault ou Bourdieu, ce vétéran du terrain "avant tout" que fut Radcliffe-Brown s'efforçait d'imposer.

Le type même d'aveuglement spiritualiste que l'intellectualisme borné ne cesse d'opposer à cette démarche expérimentale revient à couvrir d'un écran sémantique abstrait le sens explicité par ceux qu'il est question, d'abord, d'observer et de comprendre.

Toute autre connotation est, dira-t-on, impertinente, puisque dans le dictionnaire, le mot *kifah*, désigne le face-à-face.

Telle fut l'objection qu'un spécialiste de la langue du Coran opposa à ma démonstration lorsque je lui fis part de ma trouvaille montagnarde.

1. MZALI Mohamad, 1987, *Lettre ouverte à Habib Bourguiba*, Paris, Alain Moreau ed., p. 117.

A l'interprétation à prioriste, subtile ou naïve, que l'observateur extérieur plaque sur les phénomènes analysés, à l'imposition académique ou vulgaire d'un signifié préétabli, il s'agit de substituer la restitution des rapports établis par les agents sociaux eux-mêmes entre leurs pratiques et leurs idées, et ce, du lieu même d'où ils déploient leurs gestes et les ensèrent dans le champ symbolique des images et des représentations indépendantes du regard inquisiteur. Cette procédure ne revient pas à légitimer une entreprise dénuée de conception théorique.

Au terme de ce cheminement allant de la lutte amoureuse à la lutte engagée contre l'exclusion sociale, un retour à l'interrogation originelle pourrait ouvrir une autre perspective. Qu'en est-il, en effet, de la méthode implicite qui fut suivie? Il était question de clarifier l'opacité initiale introduite par l'usage insolite du mot *kifah*.

Dans la constellation formée par les deux ensembles sériels des mots et des choses, l'un des termes n'est plus localisé au point assigné par la règle générale d'homologie des signifiants et des signifiés.

Au lieu de couvrir l'événement "guerre", dans le champ de cette taxinomie élémentaire, le mot "guerre" se déplace le long d'une trajectoire sémantique au terme de laquelle il vient à camper sur la sexualité.

Focalisé sur cette translation inattendue, l'observateur, étonné, vise alors, avant même que de la détecter, la cause encore invisible de l'effet perceptible et cette investigation conduit à la découverte de l'objet nouveau, auparavant inaperçu, l'espace habité, qui a induit le déphasage en attirant vers lui, en tant que référentiel à l'origine insoupçonné, l'objet décalé, le mot guerre.

A son tour, ce décalage mène à dévoiler le milieu spatial et l'univers plus étendu de la société où celui-ci gravite. Au plan linguistique, s'opère ce que Lévi-Strauss dénomme une fusion sémantique puisque les concepts de guerre et de sexualité fusionnent sous l'effet du choc exercé sur eux par leur même référence à la troisième dimension qu'est l'espace habité.

Mais n'est-ce pas ainsi que procède l'astronome lorsqu'il focalise son télescope vers le lieu d'où un astre, non encore découvert, provoque, par attraction, la déviation d'un autre élément céleste par rapport au parcours orbital, calculé à l'avance, et qu'il aurait tracé si l'objet invisible n'était là où il fut présumé avant que d'être recherché, puis repéré ? Qu'une démarche commune puisse ainsi s'appliquer à des domaines d'observation aussi hétérogènes que ceux de la socio-linguistique et de l'astronomie pourrait inciter sinon à postuler l'unicité de l'univers et du champ transdisciplinaire de la connaissance, du moins à sérier davantage cette zone d'ombre qui sépare la nature de la culture, le biologique de l'humain, les sciences dures des sciences sociales, la causalité de la liberté et "la loi murale" du "ciel étoilé".

Et ce, sans pour autant avoir à se livrer à ce genre d'envolée philosophique propre aux sagesses cosmogoniques et en fonction de laquelle s'autorise un Lévi-Strauss, dans sa *Pensée Sauvage*, à spéculer sur la dispersion de l'homme dans la nature.

Caressé par des tendances aussi diverses et dispersées dans le temps que celles des sophistes grecs et des encyclopédistes, le rêve immémorial d'un savoir unifiant, d'abord idéologisé dans le mythe religieux de l'omniscience et du savoir absolu de Dieu, rejoint certains sentiers aujourd'hui entr'ouverts par la génétique et les théories mathématiques du "désordre", de l'imprévisible et du risque.

Entre les champs du réel, il n'y aurait que des seuils de complexité à franchir et non plus des frontières ontologiques étanches. Le flou envahit les cloisons disciplinaires, jadis assurées, et le doute ronge les barrières séculaires.

Par sa formulation célèbre, épinglée à l'ouverture de ce texte, Kant opérait une bipartition du champ intégral de la connaissance entre le domaine des sciences dites dures ou exactes et celui des sciences humaines. Aujourd'hui, la question de la ligne de démarcation tracée entre ces deux socles épistémologiques est devenue plus incertaine.

Certes, la fonction symbolique, génératrice de la discursivité ou de la culture, circonscrit le champ de l'humain autant que l'A.D.N., structure chimique spécifique, sépare l'univers du vivant du règne inanimé.

Pourtant, certaines performances communes outrepassent, à l'évidence, l'étanchéité présumée de ces délimitations commodes à tel enseigne que le généticien Albert Jacquard a pu écrire :

«Il est classique d'opposer les "objets inanimés" et les "êtres vivants". Mais la frontière n'est guère évidente. Bien sûr, les performances dont sont capables les seconds nous paraissent d'une autre nature et surtout d'une autre ampleur que celles des premiers; mais ce n'est là qu'un point de vue subjectif. Il est plus conforme à la nature des choses de remplacer cette opposition brutale par la continuité d'un passage progressif d'une catégorie à l'autre. Une telle continuité peut être effectivement obtenue en classant les objets étudiés en fonction de leur position le long d'une échelle caractérisant leur complexité. Les structures matérielles simples sont soumises à la fatalité des effets sur elles de leur environnement, elles sont dites inanimées. Les structures hyper-complexes jouissent à nos yeux de propriétés... qui nous amènent à admettre qu'elles sont auto-organisatrices, c'est-à-dire, dans une certaine mesure, autonomes; elles sont dites vivantes. Mais on ne peut tracer sans arbitraire la limite entre la simplicité et l'hyper-complexité. L'opposition initiale, si commode dans le discours, disparaît.»¹

Durkheim aussi avait jeté un pont entre les aspects morphologiques ou matérialisés de la société et ses modalités novatrices, mouvantes et libres. "Les uns et les autres ne sont que de la vie plus ou moins cristallisée", écrivait-il.

Qu'au niveau des comportements, les limites ne soient plus si assurées, chacun a pu en faire l'expérience. Lorsque, dans le temps du lycée, je citais la formulation de Bergson suivant laquelle de tous les animaux l'homme est

1. Jacquard A., 1986, *L'héritage de la liberté*, Paris, Seuil, p. 46.

le seul qui sait qu'il mourra un jour, mon oncle, un vieux fermier, me répondit : «Il suffirait d'observer le regard désesparé et d'entendre le beuglement sinistre du taureau mené à l'abattoir lorsqu'il renifle, de loin, l'odeur du sang et de la mort pour ne plus croire autant à cette différence.»

Une autre anecdote va dans le même sens. Vers l'âge de dix ans, je grimpais à un olivier de la plaine de Soliman où j'avais repéré le nid de la tourterelle qui couvait ses deux petits. Juste au moment où je l'atteignais, elle tomba à terre et se mit à frétiller et à se débattre tout comme si elle était blessée ou qu'un malaise l'ait prise. J'abandonnais aussitôt le nid pour me précipiter vers elle. Elle fit un bond de deux ou trois mètres et se remit à danser au sol. Quand je m'élançai de nouveau vers elle, toujours crédule, elle parcourut, cette fois, une dizaine de mètres avant de retomber. Ce manège se répéta dans plusieurs directions et sur un long parcours. A la fin, elle s'envola et disparut. Lorsqu'alors je me ravisai et voulus revenir au nid pour prendre les petits, je ne suis plus parvenu à le retrouver tant je m'étais éloigné de l'endroit sans avoir pensé à me fixer un point de repère, dans ma hâte d'attraper la mère.

Et quand, dépité, je rendis compte à mon père de ma déconfiture, il eut un sourire et me dit : «Toutes les tourterelles font comme ça, à partir du moment où les oeufs éclosent, pour sauver leurs petits. Elle a été plus maligne que toi. Si tu veux les petits, il ne faut plus jamais la suivre.»

Cette conduite de détours, ce comportement médiatisé, cette apparence d'audace, de prise de risque calculé, d'altruisme et de stratégie hautement élaborée me désorientaient et m'amenait alors à douter, confusément, de toute spécificité humaine.

Bref, en matière de distinction et de comparaison de nos deux champs d'investigation, ceux de la socio-linguistique et de l'astronomie, la position minimaliste, la plus sage, serait de s'en tenir au constat, indubitable, d'analogie des méthodes et de transfert des concepts; l'attitude maximaliste, la plus téméraire, est, déjà, de se demander si une telle similarité des manières d'appréhender les objets discrets de la connaissance demeure compatible avec l'hypothèse d'une distinction aussi bornée des champs d'investigation.

Mais, ici, la science-fiction sans fin commence où la science finit. Toujours est-il qu'en autorisant à scruter les hommes, là-haut, sur la montagne, l'explorateur ne pouvait se prémunir, tout à fait, contre la tentation de jeter, aussi, un coup d'oeil émerveillé sur les étoiles.

CERES, Tunis

LA SCOLARISATION DES TUNISIENNES LEUR ENTREE DANS LA VIE PUBLIQUE dans la Tunisie coloniale

Souad BAKALTI

Pendant longtemps, la seule instruction qui existait pour la fille tunisienne était celle dispensée par la *moallma* (maîtresse-ouvrière) qui tenait une sorte d'ouvroir privé et apprenait aux filles des travaux manuels. Ainsi, les familles envoyaient leurs filles chez la *moallma* comme on envoyait les garçons au *kouttab*.

Les *dar al moallmates* (maisons des maîtresses) existaient dans chaque quartier des villes et accueillait des fillettes de cinq à douze ans environ; à la suite de quoi elles ne sortaient plus de la maison paternelle, aidant aux divers travaux ménagers et passant le reste de leurs journées à confectionner le trousseau, le mariage étant le grand but de leur vie. Ces fillettes apprenaient, suivant la spécialité de chaque région, le tissage, la broderie, la dentelle et d'autres travaux d'aiguille, et également les soins du ménage, moyennant de modestes présents traditionnels.

En contre-partie, la *moallma* bénéficiait des travaux exécutés par les fillettes pour les vendre à son compte, et était déchargée de ses travaux ménagers et de la confection du repas puisque les fillettes les effectuaient sous sa surveillance.

Les grandes familles *makhzen* (haute administration), attirées par le modernisme occidental, faisaient bénéficier leur fille d'une initiation à la broderie et à la dentelle européenne par une *moallma* italienne, ou d'une instruction à domicile dispensée par des institutrices françaises ou anglaises plus exceptionnellement. D'autres familles aisées, en raison de leur rang social et religieux, refusaient de confier l'éducation des enfants à une étrangère. Elles donnaient plutôt à leurs filles, toujours à domicile, des leçons de Coran dispensées par un vieux *moueddeb* avec parfois des notions de musique données par un maître aveugle.

Jusqu'à la Première Guerre mondiale, les pères étaient fort réticents à la scolarisation de leurs fils et la refusaient catégoriquement à leurs filles. Il y avait une opinion défavorable à l'égard de l'instruction des filles, on pensait que l'école altérerait chez les filles la conscience religieuse et morale; par conséquent, elle était un danger de libertinage car, selon un dicton, "instruire les femmes, c'est corrompre la religion"; alors que le Prophète avait recommandé le progrès, l'amélioration des conditions de vie pour tous les musulmans et la quête de la science "même si elle se trouve en Chine". Un hadith dit : "l'instruction est un devoir pour tout musulman et toute musulmane".

Avec l'émergence de la pensée réformatrice, fin XIX^e, début XX^e, voyant la société entraînée par le courant de l'évolution moderne, on commença à réfléchir sur la situation de la femme musulmane. Ce fut donc dans la perspective d'une nécessaire transformation de la société que la question de l'émancipation de la femme fut abordée. Les élites intellectuelles tunisiennes formées d'une part à l'école des réformateurs orientaux (Tahtawi, Mohammed Abduh, Rachid Ridha...), de l'autre au collègue Sadiki, puis dans les universités françaises, jouèrent un rôle dans le processus de rénovation de la société tunisienne. L'amélioration de la condition de la femme fut centrée à l'origine exclusivement sur son instruction, dans la perspective d'une bonne éducation des enfants et pour une bonne conduite du foyer; ce n'est qu'ensuite que la question de la femme fut étendue à d'autres points comme le port du voile, la polygamie, le divorce, etc.

La première génération de réformateurs se concrétisa autour des ministres Ahmed Ben Dhiat et Khéreddine. Leur programme consistait à réformer le régime politique et à moderniser le pays par l'assimilation d'apports occidentaux sans que pour autant l'islam perde de son intégrité propre. Ben Dhiat aborda incidemment la question de la femme à la suite d'un questionnaire établi par Léon Roches (Consul Général de France en Tunisie de 1853 à 1863) dans lequel il exposa plusieurs thèmes touchant à la condition et à la place de la femme dans la société. Et, concernant l'instruction de la femme, Ben Dhiat pensait qu'elle devait se limiter à une éducation religieuse et morale et à une formation professionnelle n'englobant que les arts ménagers (couture, tissage...); une instruction poussée de la femme risquait de la détourner de son rôle habituel de mère, épouse et maîtresse du foyer familial (Cf. Chennoufi M., 1968 : 49-109; Tlili B., 1974 : 95-160).

Quant à Khéreddine, il se contenta de réclamer l'instruction et l'éducation de la jeune fille afin d'en faire une épouse capable de diriger son foyer et d'élever ses enfants. La courte durée de son vizirat (1873-1877) ne lui permit pas de réaliser toutes les réformes projetées. Dans son ouvrage publié en 1867 *Aqwam al masalik fi ma'rifat ahwal al mamalik* (La plus sûre direction pour connaître l'état des nations), en guise d'introduction à l'analyse des causes de la décadence du monde arabo-musulman, il dénonça les craintes et réserves que soulevaient, parmi les populations arabo-musulmanes, la question de l'instruction de la femme et l'emprunt à la législation et aux faits de civilisation de type occidental *at takhwif min ta'lim al mar'a wal istimdad min tachri' al hadith*.

L'institution du protectorat en Tunisie marqua un rôle déterminant dans la prise de conscience du problème de la condition de la femme. La présence et le prestige de la population européenne - ayant un autre genre de vie dans lequel la femme sortait librement, travaillait, comme les institutrices, infirmières, etc. -, apportèrent un nouveau système de valeurs, influencèrent les habitudes et façons de vivre de la population musulmane aisée, qui se rendait compte que le sort de la femme n'était pas nécessairement la claustration.

Les controverses et les débats se multiplièrent entre partisans et adversaires de l'émancipation de la femme. Les écrits abondèrent : ouvrages, revues, presse allaient débattre des questions de l'éducation de la femme, du port du voile, de la polygamie, du divorce, etc.

L'éducation des filles déclencha chez tous, qu'ils soient Tunisiens ou Français, une série de réactions de nature passionnelle notamment à la suite de la création en 1900 à Tunis d'une école pour fille musulmanes, l'école Louise René Millet, du nom de la femme du Résident général de l'époque.

L'objectif de l'Administration coloniale pour cette école était plutôt politique que pédagogique. Il s'agissait pour elle de familiariser les femmes appartenant à la bourgeoisie avec la civilisation occidentale, en imprégnant leur vie quotidienne, afin de les gagner insidieusement à la cause française, d'en faire des alliées, afin de mieux pénétrer et dominer la société autochtone (A.G.G.T.a et Eigenschen, 1912).

Pour cela, il fallait s'adresser d'abord à l'élite, aux grandes familles qui étaient susceptibles de progrès et dont l'exemple s'imposera par la suite. Les débuts ne furent pas sans difficultés : absence d'intérêt des familles musulmanes et même hostilité car, pour elles, l'enseignement était contraire aux préceptes religieux.

La directrice établit des contacts réguliers avec les familles tunisoises et essaya de les convaincre. Parlant arabe, elle gagna progressivement leur confiance. Les familles consentirent peu à peu à envoyer leurs filles.

L'école démarra avec cinq élèves reprises à un groupe de salutistes anglaises, sans budget régulier et avec des ressources minimes. Dès 1901, l'école passa sous la dépendance de la Jemaïa des Habous (Conseil qui administrait les oeuvres pieuses musulmanes sous le contrôle du Premier Ministre, du bey et du Secrétaire général du Gouvernement tunisien); le président Béchir Sfar lui assura un budget régulier et construisit de nouveaux locaux à son intention (la fille de Béchir Sfar fut l'une des premières élèves de cette école).

De cinq élèves à son ouverture, l'effectif passa à 100 en 1905, 300 en 1910, 482 en 1912 et ne cessa ensuite de s'accroître. Un dispensaire-école fut annexé en 1929 formant des infirmières. L'établissement comporta également une bibliothèque (Bakalti S., 1986).

Cette école joua un rôle capital, puisqu'elle servit de modèle, permit l'ouverture d'autres écoles, et contribua à l'élargissement et au développement ultérieur de l'enseignement féminin. En étendant le recrutement des

élèves à toutes les couches sociales, elle contribua à diffuser dans tous les pores de la société l'aspiration à la scolarisation.

Certains milieux bourgeois de Tunis se rendaient compte que maintenir la fille dans une vie confinée l'engageait dans une voie sans issue. Instruire sa fille, pour ces milieux, équivalait à l'époque à une espèce "d'assurance-mariage". En effet, les hommes instruits acceptaient de plus en plus difficilement d'épouser des femmes analphabètes et, par conséquent, une fille instruite était pratiquement assurée de faire un bon ménage. Et l'adage *mahjuba, martuba* ("invisible aux yeux des gens, ménagère accomplie") devenait anachronique.

Cette école n'avait pas laissé indifférents certains intellectuels de l'époque, qui réagirent vivement, la condamnant et demandant un autre type d'éducation conforme à la civilisation arabo-musulmane, portant particulièrement sur les travaux manuels, la morale et l'histoire de l'islam, le tout en langue arabe, que les enseignantes soient plutôt des Syriennes ou des Egyptiennes, à défaut de personnel local, eu égard aux affinités de langue et de coutumes entre la Tunisie et ces pays.

Telles étaient les revendications du mouvement Jeunes-Tunisiens dont le programme fut particulièrement exposé lors du congrès de l'Afrique du Nord qui s'est tenu à Paris en 1908. Il est important de relever l'attitude ambiguë de ces intellectuels tunisiens partisans de l'instruction française pour les garçons, mais restant hostiles à celle des filles, prônant un enseignement traditionnel en arabe fondé sur la religion et axé sur les travaux manuels (Zmerli S., 1938 : 283-290).

À la même époque, dans l'élan du mouvement novateur de la *nahdha*, de jeunes intellectuels, dont le cheikh Thaalbi, avaient soulevé le problème de la condition de la femme tunisienne par la publication en 1905 de l'ouvrage *L'esprit libéral du Coran* (Benattar C., Sebai H., Thaalbi A., 1905), où instruction de la jeune fille et suppression du voile - condition *sine qua non* pour que la femme puisse connaître ses droits et ses devoirs, puisse avoir la capacité de se défendre et avoir sa place au sein de la famille et de la société, et par delà faire évoluer la société musulmane - furent leurs principales revendications. Cependant ces revendications semblent n'avoir suscité aucun intérêt, ni auprès des conservateurs ni auprès des libéraux.

Et quand Thaalbi fut président du parti Destour, il adopta une attitude conservatrice quant à l'émancipation de la femme. Dans son ouvrage, *La Tunisie martyre*, publié en 1937, première étude critique du système colonial, il déclarait :

«Nous engager dans cette voie serait nous suicider de nos propres mains. La femme est la gardienne de la famille, la conservatrice de la société, la pousser dans la voie des écoles gouvernementales serait précipiter dans l'abîme ce qui reste de notre génie» (Thaalbi A., 1937 : 47).

Quant à Habib Bourguiba, leader à partir de 1934 du Néo-Destour, dont le nom restera à jamais lié à la libération de la femme tunisienne, il se montra très réticent à toutes formes de libération. Pour les nationalistes tunisiens,

il était prématuré de soulever ce problème car il risquait de détourner l'opinion des objectifs réels de la lutte anti-coloniale, de diviser la population, par conséquent pour des raisons tactiques et stratégiques, il fallait d'abord libérer le pays du joug colonial, ensuite libérer la femme dans la sérénité.

Quant à Tahar Haddad, défenseur acharné de l'émancipation de la femme tunisienne, celui-ci prôna un enseignement "national" conçu par les Tunisiens eux-mêmes pour atteindre une émancipation véritable de la femme, et non par le Protectorat ou l'Eglise catholique qui n'avanceront que vers leurs buts. Son programme fut particulièrement exposé dans son ouvrage, paru en 1930, *Notre femme dans la loi islamique et la société*, qui déclencha une violente campagne de dénigrement et de calomnies odieuses, de polémiques et de controverses.

Il prôna "un enseignement pratique et compatible avec son rôle au foyer et dans la société" (Haddad T., 1978 : 229-233) :

- des connaissances générales sur les fondements de la religion, l'histoire du pays, l'apprentissage de la langue nationale afin qu'elle puisse être davantage consciente de son rôle utile dans la sauvegarde du patrimoine national;

- des mathématiques et des sciences naturelles qui lui permettent d'avoir une vue exacte des choses, de libérer son esprit de toutes les croyances et les superstitions;

- des connaissances fondamentales en matière d'hygiène et de puériculture, complétées par une connaissance des méthodes éducatives, afin que la femme puisse élever ses enfants dans les meilleures conditions nutritives et vestimentaires, et les préparer à devenir de bons éléments dans la société;

- un enseignement ménager permettant à la femme de bien diriger l'économie du foyer;

- un enseignement professionnel féminin permettant à la jeune fille d'exercer une activité rémunératrice pour venir en aide à son époux et, en cas de décès de celui-ci, de ne pas se retrouver sans ressources;

- les lettres et les arts : musique, peinture, qui permettent le raffinement du goût;

- l'éducation physique, car le sport entretient la santé et la beauté du corps humain.

A travers tout son programme, Tahar Haddad insistait davantage sur un changement qualitatif du rôle de la femme que sur un changement de la nature de ce rôle. C'est l'aspect pratique qui se dégage : entretien rationnel du foyer et éducation des enfants furent les conditions *sine qua non* du relèvement et du développement de la société tunisienne.

Toujours est-il que la fréquentation des établissements scolaires par quelques jeunes filles musulmanes posait concrètement le problème : les filles devaient-elles aller à l'école? Pour quoi faire? C'était toute une société qui était interpellée. Quelle place pour les femmes?

En 1931, la Ligue internationale des femmes pour la paix et la liberté (section tunisienne), dont faisait partie Mme Zohra Ben Miled, avait ouvert une enquête et établi un questionnaire sur l'instruction et l'éducation à donner à la jeune fille tunisienne pour en transmettre le résultat au Bureau international de Genève. Il ressort de cette enquête que tous ceux qui ont répondu étaient pénétrés de l'idée que l'instruction de la femme était indispensable, et tous étaient unanimes à réclamer une instruction en langue arabe, quasi-inexistante à l'époque (*Tunis socialiste*, 8 et 9 mai 1931).

En octobre 1951, plus de quatre cents femmes tunisiennes manifestèrent avec leurs enfants privés d'instruction devant la direction de l'Instruction publique, réclamant l'institution de la langue arabe comme langue véhiculaire et protestant contre la politique coloniale qui privait de l'enseignement les trois quarts des filles scolarisables (*Liwa al Horriya*, 7 oct. 1951).

Malgré l'insuffisance du niveau d'instruction (l'enseignement portait plutôt sur les travaux manuels) et ses visées assimilationnistes, l'école contribua néanmoins à permettre aux jeunes filles d'effectuer un grand pas vers l'éducation moderne. L'instruction fut pour ces filles le champ d'un affrontement culturel entre deux civilisations et un facteur de mutation socio-culturel. Elle eut le mérite d'avoir contribué d'une façon certaine à l'émancipation de la jeune fille puisqu'elle apporta un nouveau système de valeurs et lui fournit les armes utiles pour réfléchir et changer sa propre condition.

Par ailleurs, l'éveil du mouvement féminin en Orient - congrès, revendications, etc. -, répercuté dans la presse, ne laissait pas indifférentes les femmes tunisiennes. Le mouvement féministe égyptien, qui avait pris naissance officiellement en 1923 par la création de l'Union féministe égyptienne (U.F.E.) sous l'impulsion de Hoda Chaaraoui, se présenta comme l'aile marchante du féminisme arabe. De même que l'écho de la libération des femmes en Turquie sous le régime kémaliste (abolition de la polygamie, institution du mariage civil, abolition du voile, accession des femmes citadines à l'électorat municipal, etc.) poussa les Tunisiennes à prendre part au débat et à la lutte pour l'amélioration de leur sort et pour la libération de leur patrie.

Les femmes tunisiennes subirent incontestablement l'influence du mouvement féministe d'Orient. Les premières voix féminines qui s'élevèrent pour dénoncer la condition de la femme tunisienne, son avilissement, son asservissement et revendiquer l'abolition de certaines coutumes désuètes, dont le port du voile et la claustration, furent celles d'une minorité de femmes appartenant à un milieu bourgeois ouvert et attiré par la culture et la civilisation européenne, et ayant pu bénéficier d'une instruction moderne.

Ainsi, en 1924, Manoubia Wertani puis, en 1929, Habiba Menchari osèrent se dévoiler publiquement lors d'une conférence sur le féminisme et faire un discours public demandant l'émancipation de la femme et l'abolition du voile. Ce qui ne manqua pas de susciter des réactions entre partisans et adversaires de l'émancipation féminine. Elles furent taxées de complicité avec les "forces destructrices de la religion et de l'identité tunisienne".

A partir de 1932, des femmes musulmanes de la haute bourgeoisie créèrent des associations féminines où elles affirmèrent ainsi leur volonté de sortir de la vie de réclusion pour participer à la vie publique. Leur action visait à sortir les femmes de leur ignorance.

Ainsi fut créée en 1932 l'Association des femmes musulmanes, à la tête de laquelle fut désignée Madame Fatma Guellati. Cette association fut créée à l'origine pour porter secours aux sinistrés des intempéries de la même année, mais fut également l'affirmation d'une volonté de sortir de la vie de réclusion pour participer à la vie publique.

En 1933, à l'occasion du Mouled, fut organisée une manifestation féminine à la maison de Mme Kaak qui donna une conférence sur la *sira nabawiyya* (vie du prophète), et les améliorations que celui-ci apporta à la condition de la femme, conférence qui se termina par un hymne à l'émancipation féminine.

En 1936, fut créée l'Union musulmane des femmes de Tunisie (U.M.F.T.) par Bchira Ben Mrad (fille de Mohammed Salah Ben Mrad, adversaire de Tahar Haddad, qui publia en 1931 l'ouvrage *Al hidad ala mra't al Haddad wa errad ala-l-khata wa-l-kufr wa-l-bid'a allati hawaha kitab Imra'atuna fi-l-chari'a wa-l-mujtamaâ* ("Le voile de deuil jeté sur la femme d'Al Haddad ou réfutation des erreurs, impiétés et innovations contenues dans le livre, *Notre femme dans la loi islamique et la société*").

Dirigée par une majorité de femmes appartenant aux familles conservatrices *beldi*, l'U.M.F.T. était plutôt favorable à l'application stricte de la loi coranique et au respect des traditions dans ce domaine. Son action visait à sortir les femmes de leur ignorance pour leur inculquer une culture conforme à leur "nature" : des notions d'entretien et d'hygiène, mais aussi une éducation religieuse et nationale nécessaire puisqu'elles étaient les principales responsables de la socialisation des générations futures. L'U.M.F.T. participa à toutes les actions de bienfaisance à Tunis notamment lors des famines, joua un rôle politique, collabora avec les partis nationalistes.

Nous pouvons dire que malgré tout l'U.M.F.T. a joué un rôle important dans l'évolution de l'"image" de la femme tunisienne dans la société, et a réussi à occuper une place importante sur la scène sociale, puisqu'elle a réussi à étendre son audience sur tout le territoire de la Régence par la création de sections régionales. Cependant, en 1956, la création de l'U.N.F.T. ayant pour ambition de rallier en son sein l'ensemble des parties en présence, eut pour conséquence l'arrêt des activités de l'U.M.F.T.

En 1938, l'Union féminine fut créée par Mmes Ben Miled, Zahar et Al Karoui, mais ses statuts ne furent pas reconnus par les autorités françaises qui semblaient inquiètes de la multiplication des associations féminines; elles craignaient une percée intégriste en Tunisie, l'association fut suspectée d'être d'obédience wahabite. Elles refusèrent en particulier à cette association le droit "d'éduquer la jeune fille dans le cadre des traditions musulmanes et de vulgariser la culture musulmane et arabe, d'organiser des cours". Elles semblaient trouver un allié en la personne du bey qui

«estime prématuré d'autoriser la constitution de sociétés féminines de cette nature, ayant pour but d'éduquer et d'instruire les jeunes musulmanes. On devait plutôt pour le moment se contenter d'encourager la diffusion de l'instruction parmi les jeunes gens du sexe masculin» (A.G.G.T., b).

En 1944 furent créées l'Union des femmes de Tunisie et l'Union des jeunes filles de Tunisie, d'obédience communiste et constituées à l'origine par une majorité de femmes françaises; ces organisations attirèrent un certain nombre de femmes tunisiennes particulièrement parmi celles dont les époux militaient au sein de l'U.S.T.T. (syndicat tunisien, filiale de la C.G.T. française), ainsi que quelques intellectuelles. Ces associations durèrent jusqu'en 1963 où elles jouèrent un rôle socio-éducatif appréciable auprès des femmes appartenant au prolétariat, car elles bâtirent leur audience dans les seuls milieux populaires où les femmes étaient interpellées par les problèmes de leur vécu quotidien et où elles débattaient d'une issue satisfaisante. Elles ont par ailleurs donné à leurs adhérentes tunisiennes la possibilité de recevoir une certaine éducation civique et de prendre conscience des problèmes nationaux et internationaux de l'époque et surtout de participer à des actions collectives dans le cadre de mouvements structurés.

Les femmes exprimaient également leurs revendications à travers la presse féminine, particulièrement à travers la revue *Leila* (revue de langue française) qui fut créée en 1936 et qui disparut en 1941 avec la guerre. Elle fut lancée par des jeunes nationalistes du Néo-Destour, soucieux de rénover la société en donnant à la femme le sens de ses devoirs patriotiques. Le directeur-fondateur fut Mahmoud Zarrouk et, à partir de 1937, la direction de la revue fut assurée par Tewhida Ben Cheikh, première femme médecin ayant obtenu son diplôme en 1937. Elle créa une rubrique intitulée "La doctoresse vous parle" et signa ses articles sous le pseudonyme de Leila. La rédactrice en chef fut Melle Radhia Daly. Le fondateur Zarrouk devint l'administrateur de la revue. Cette revue eut plusieurs collaboratrices et collaborateurs.

Les articles de la revue témoignent de tendances diverses et souvent contradictoires. Les collaboratrices exprimaient leurs sentiments sur un grand nombre de sujets : le mariage, le voile, l'instruction, les loisirs, la mode, la cuisine, la puériculture, etc.; les collaborateurs eux, d'une manière générale, prenaient l'offensive, brossant un tableau de ce qu'était présentement la femme tunisienne et dictaient ce qu'elle devait devenir. Généralement, c'était la femme appartenant à la bourgeoisie qui était visée; ce qu'observaient les hommes c'était la légèreté des filles émancipées.

L'une des collaboratrices, Arbia Zaoche (connue sous le pseudonyme de Selma), usa également de la radio (elle fut la première animatrice de langue arabe à Radio Tunis Carthage, créée en 1938) pour animer quelques chroniques sur différents thèmes : l'éducation, l'instruction de la femme, la puériculture, l'hygiène, les activités féminines mondiales et la littérature féminine arabe.

Une autre revue féminine de langue française apparut en 1939 et disparut la même année : *Renaître*. Mais elle ne compta, presque exclusivement, que des rédacteurs tunisiens et français masculins. Elle traitait la question féminine et incitait la femme tunisienne à collaborer avec l'équipe masculine pour plaider sa cause.

D'autres revues parurent en langue arabe :

- *Chams el islam*, revue zeitounienne du cheikh el islam Salah ben Mrad (ennemi juré de Tahar Haddad), fut utilisée par les principales animatrices de l'U.M.F.T. comme tribune pour leurs articles de propagande et d'information;

- *el llham*, revue culturelle féminine, dirigée par Melle Fatma Ali, fut rédigée par des jeunes filles musulmanes étudiantes à la mosquée Ez-Zitouna. Quelques numéros seulement parurent au cours de l'année 1955 qui furent un référendum d'opinion sur l'émancipation de la femme.

L'école fut également un élément non négligeable qui favorisa la prise de conscience nationale. Elle contribua sans le vouloir, en proposant une autre culture, une autre civilisation comme modèle, à la prise de conscience par cette élite féminine de la tutelle du Protectorat, et donna des militantes au mouvement nationaliste naissant, qui participèrent activement à la lutte pour l'indépendance nationale. Dès 1934, des femmes voilées assistèrent et participèrent aux différents meetings et différentes manifestations du parti Néo-Destourien. La première association féminine tunisienne à caractère politique vit le jour cette même année : la Société des dames musulmanes, dirigée par Mmes Materi, Kaak, Khelifa, etc.

En fait, ce n'est qu'après les sanglants événements du 9 avril 1938 et la répression qui s'en suivit contre le Néo-Destour que l'on assista à un déploiement spectaculaire de l'activité des femmes tunisiennes. Et, selon les documents d'archives de la police coloniale, les femmes jouèrent un rôle déterminant en cette sanglante émeute qui enflamma les boulevards de Tunis :

«Le vent de l'émeute souffla sur la ville arabe répercuté de terrasse en terrasse par les femmes arabes qui poussaient leur "you-you" de frayeur et envoyaient aux gens de la rue tous les instruments ou les armes en leur possession» (Sayah M, 1970 :103).

D'autres manifestations (22 novembre 1938, 3 janvier 1939) démontrèrent que l'activité militante de la femme avait dépassé la revendication de la libération féminine pour s'intégrer dans l'action politique de libération nationale. Ainsi à l'occasion de l'arrivée du nouveau résident général Eirik Labonne, le 22 novembre 1938, une délégation de quatre jeunes musulmanes voilées âgées de 16 à 20 ans, Melles Zakia et Jamila Fourati, Saïda et Chadlia Bouzgarrou, s'étaient rendues au port de Tunis pour lui exprimer leurs souhaits de bienvenue et lui remettre une gerbe de fleurs; elles en profitèrent pour faire une improvisation qui fut radiodiffusée, où elles sollicitaient la libération des détenus politiques. Elles furent arrêtées, entraînées au commissariat, poursuivies pour cris séditeux et traduites devant le

Tribunal correctionnel, mais elles furent acquittées (*Leila*, déc. 1938; Sayah M., 1970 : 210-219). De même, le 3 janvier 1939 à l'occasion de l'arrivée du président du Conseil français, une manifestation fut organisée par une dizaine de femmes et quatre hommes pour réclamer la libération des détenus politiques. Elles furent arrêtées et condamnées à des peines allant de 15 à 30 jours de prison.

Une lettre de protestation de la Fédération féminine de Tunis et de sa banlieue, datée du 20 janvier 1939, fut envoyée aux autorités déplorant les conditions de détention des détenues, et le fait que celles-ci ne jouissaient pas du régime politique (C.D.N., 1939 a). Leur peine purgée, elles furent à leur sortie de prison, le 3 février 1939, l'objet de grandes manifestations de sympathie de la part de Tunisiennes et de Tunisiens accourus de toutes parts pour les acclamer. L'une des jeunes filles libérées prononça à Tunis, rue El Monastiri, le premier discours politique féminin (Sayah M., 1970 : 232-233). Les femmes destouriennes saisirent également la venue d'une commission d'enquête¹, en mai 1939, pour lui adresser une note déplorant l'arrestation et l'emprisonnement de femmes et d'hommes, et demander la libération des leaders néo-destouriens (C.D.N., 1939 b).

La Fédération destourienne féminine de Tunis et sa banlieue milita clandestinement et sans structure en réunissant cependant plusieurs militantes à travers toute la Tunisie. Ce n'est qu'en 1950 que fut fondée, par le Parti néo-destourien, une cellule féminine officielle, "la cellule de la médina", et des sections dans toutes les villes, alors que le Néo-Destour créa, dès 1945, plusieurs organisations destinées à encadrer la population². C'est donc avec un retard qu'il s'intéressa aux femmes et chercha à les enrôler sous sa bannière. Ces cellules jouèrent un rôle de premier plan dans les manifestations qui explosèrent après la "note du 15 décembre 1951" rompant les pourparlers franco-tunisiens sur l'autonomie en affirmant avec force le maintien de la représentation des Français dans la vie politique et administrative du pays, notamment la manifestation de Béja du 15 janvier 1952 où l'on parla d'"exemple de l'énergie et de la ténacité" donné par les femmes, la réalisation d'une véritable conscience nationale" (Pons R., 1985 : 39).

D'autres femmes jouèrent un rôle à la fois dans la lutte pour la libération nationale dans le syndicalisme, telle Mme Chérifa Messadi, première femme à avoir eu des responsabilités syndicales dans l'enseignement; elle dirigea un syndicat mixte, celui de l'enseignement technique et professionnel, et fut la première femme membre de la Fédération nationale de l'enseignement;

1. En janvier 1936, le parlement français vota une loi portant création d'une commission d'enquête en vue de "rechercher les besoins et les aspirations légitimes" des habitants de certaines colonies et pays du Protectorat.

2. L'U.G.T.T. (Union générale des travailleurs tunisiens), l'U.T.I.C.A. (Union tunisienne de l'industrie, du commerce et de l'artisanat : organisation professionnelle des employeurs), l'U.N.A.T. (Union nationale des agriculteurs tunisiens : organisation professionnelle des agriculteurs), des mouvements scouts, des mouvements de jeunesse tels que : l'Union nationale de la jeunesse tunisienne, Les Jeunes Musulmans, etc.

mais aussi la première à avoir été élue au Congrès constitutif de l'U.G.T.T. en 1946, et à la Commission administrative où elle siégea durant deux ans aux côtés de Ferhat Hached. C'est ce qui lui a valu d'être arrêtée par le général Garbay en décembre 1952, deux jours après le lâche assassinat de Ferhat Hached par la Main rouge. Elle fut internée pendant deux mois à l'hôpital militaire de Bizerte avant d'être déportée à Kébili dans le Sud tunisien où elle resta jusqu'en juin 1953 (*Femme* n°2, 1985).

De nombreuses femmes participèrent à la lutte, certaines bénéficièrent d'une certaine notoriété, mais d'autres, tout aussi actives et engagées, sont restées anonymes; cependant les autorités coloniales en avaient repéré quelques unes et les classèrent comme "rebelles" dans les Archives générales du gouvernement tunisien (A.G.G.T. d).

Seule une minorité de filles, appartenant à la haute bourgeoisie le plus souvent, put bénéficier d'une scolarisation à l'égal des Françaises¹, car leurs familles, attirées par la civilisation occidentale, manifestèrent un rejet à l'égard du système d'éducation traditionnel, ne voulant pas que leurs filles restent *antika* (vieux jeu) comme leurs mères. On voulait qu'elles acquièrent les bonnes manières; converser en français, se tenir dans un salon, s'habiller à la mode européenne, fréquenter les cafés. Longtemps leur scolarisation fut limitée à l'échelon du primaire, la poursuite des études au lycée ou à la faculté restant exceptionnelle, car les études n'étaient pas effectuées en vue d'un métier, mais seulement d'une instruction donnant lieu à une formation personnelle afin de trouver le "bon parti".

Plus tard, au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, c'est dans les classes moyennes que l'école recruta le plus gros de son contingent car, pour elles, l'école était le moyen de gagner sa vie, et c'est dans cette catégorie que la scolarisation féminine fut la plus importante.

Pour les autres couches sociales, l'Administration coloniale sut trouver le créneau qui attira les filles de milieux modestes par la mise en place d'un enseignement pratique qui leur permit, à la fin d'un cycle primaire, d'avoir une profession rémunératrice, tout en restant à la maison. Ce sont les fameuses "écoles de filles musulmanes", créées à partir de 1908.

En 1881, les filles musulmanes scolarisées dans le primaire étaient au nombre de 3; en 1913 : 1 536; en 1939 : 6 927, et en 1954 : 48 361. L'enseignement dans les lycées et collèges n'étant pas gratuit, peu nombreux étaient les élèves qui poursuivaient leurs études au delà du C.E.P.E. S'ajoutait à cela une insuffisance du réseau scolaire, dû à la politique financière - manque de crédits - et par conséquent les locaux étaient insuffisants. Plus spécifiquement pour les filles, s'ajoutaient des raisons socio-culturelles qui faisaient que seule une petite minorité de filles de milieux bourgeois ouverts à la culture occidentale avaient pu bénéficier des études secondaires. En 1904, elles étaient 2; en 1939 : 42 et en 1954 : 1 060. En relation avec le faible effectif des filles fréquentant l'enseignement secon-

1. Pour une étude plus détaillée sur la scolarisation des filles tunisiennes, cf. Boukalti S., 1986.

daire, le nombre de celles qui passèrent le baccalauréat n'atteignit pas la dizaine jusqu'à la veille de la Seconde Guerre mondiale. Au total, en 1954, seules une cinquantaine de Tunisiennes purent revendiquer le titre de bachelières.

Les étudiantes dans l'enseignement supérieur n'étaient que des exceptions, de brillantes exceptions : en 1949 elles étaient 6, en 1956 : 17. En 1952 elles étaient 15 à poursuivre des études en France. La pionnière des étudiantes tunisiennes ayant effectué des études supérieures en France fut Melle Tewhida Ben Cheikh, lauréate de France; brillamment reçue au bac P.C.N. en 1929, elle effectua de 1930 à 1937 des études de médecine à Paris. Elle fut, à partir de 1937, la première femme médecin musulmane en Tunisie (en 1956, la Tunisie comptait dans le secteur médical et paramédical, en tout, une soixantaine d'infirmières, sages-femmes et assistantes sociales et deux doctresses en médecine; dans l'enseignement on comptait, en 1952, 182 femmes dans les divers degrés d'enseignement).

En 1946, le taux de scolarisation effectif des 5-14 ans était de 3,1% pour les filles (11 598 scolarisées sur 367 311 d'âge scolarisable) et de 15% pour les garçons (60 342 sur 401 900) et à la veille de l'Indépendance (au 1er février 1956) de 13,3% pour les filles (53 021 sur 396 050) et de 33,3 % pour les garçons (145 681 sur 436 270). L'une des tâches prioritaires de la Tunisie indépendante sera d'accroître considérablement le budget réservé à l'éducation, afin d'offrir à tous les jeunes, garçons et filles, une place à l'école. Ce pari sera tenu.

Références bibliographiques

Archives Générales du Gouvernement Tunisien (A.G.G.T.),

a) série E., carton 271, dossier n°4., "Une école de jeunes filles musulmanes à Tunis";

b) série E, carton 509 Associations. Dos. 283 : Union Féminine.

c) série A, carton 208, dos. 1 à 2165 : Rebelles.

BAKALTI Souad, 1986, "La femme tunisienne pendant la colonisation, 1881-1956", thèse de 3^e cycle, université de Nantes.

BENATTAR C., SEBAI H., et THAALBI A., 1905, *L'esprit libéral du Coran*, Paris, Ernest Leroux..

Centre de Documentation National (C.D.N.)

a) Dos. B2-40. "Lettre de protestation de la Fédération destourienne féminine de Tunis ", Tunis, 1939.

b) Dos. B2-40. Notes présentées à la Commission d'enquête. Notes des femmes destouriennes (1939).

- CHENNOUFI M., 1968, "Risala Ahmed Ben Dhiyf fi-l-mar'a", *Annales de l'université de Tunis*, n° 5.
- EIGENSCHENK Mme, 1912, "Lettre au président de l'Alliance française", extrait du *Bulletin de l'Alliance française, L'enseignement des jeunes filles musulmanes en Tunisie*, octobre 1912.
- HADDAD T., 1978, *Notre femme dans la loi islamique et la société*, Tunis, M.T.E. 3ème éd.
- PONS Raymond général, "Lettre au Général Juin" cité par CH. A. Jullien in *Et la Tunisie devint indépendante : 1951-1957*, Paris, *Jeune Afrique*, 1985.
- SAYAH M. (textes réunis et commentés par), 1970, "Le Néo-Destour face à la 2è épreuve 1938-1943", *Histoire du Mouvement national tunisien*, Tunis, C.D.N.
- THAALBI A., 1937, *La Tunisie martyre*, Epinay/seine.
- TLILI B., 1974, *A l'aube du mouvement de réformes à Tunis : un important document de Ahmed Ibn Abi ad-Dyaf sur le féminisme (1856)*, Publications de l'université de Tunis, 4è série, Histoire, vol. XV.
- ZMERLI S., 1938, *L'instruction de la femme musulmane : ce qu'elle doit être*, Imp. de Tunis et Maroc, T.II

LE POUVOIR "PROCREATEUR" : MYTHE OU REALITE ?

Faïza BENHADID

Quel est le "pouvoir" des femmes? Quel est leur rapport avec le *pouvoir*? Si l'on se pose ces questions concernant les femmes de l'aire arabo-musulmane aujourd'hui, il semble qu'exclues du domaine politique, elles compensent cette exclusion par l'exercice d'un pouvoir d'enfanter qui met le politique devant l'insoluble "problème démographique". La morale religieuse renvoie-t-elle les femmes à la maternité? Est-ce une spécificité du monde arabo-musulman?

Comment ne pas citer alors toutes ces femmes musulmanes qui ont, à un moment donné de l'histoire, régné ou pris le pouvoir? Et ce, dans toutes les régions de l'Islam : en Asie, en Inde qui a été dirigée par Radhia et décrite par Ibn Battouta, dans l'Islam mongol et turc, en Indonésie et même dans les îles Maldives (Mouffok G., 1989), ainsi que Chadjarat El dour au Caire... Et à cette occasion d'ailleurs, le calife abbasside a écrit aux Egyptiens (Le Caire était alors une province de Baghdad) : "S'il n'y a plus d'hommes pour assumer le pouvoir en Egypte, on peut vous en envoyer d'ici...".

Ceci nous rappelle la nuée de courrier reçu et publié par un quotidien algérien, en décembre 1988, suite à la lettre d'une dame exposant les problèmes professionnels de son époux, dont les droits avaient été lésés. C'était un tollé général, que l'on peut résumer ainsi : "Les femmes ont pris nos pantalons, elles ont pris le pouvoir... Pourtant "ça" ne les dérange pas de prendre nos salaires!"

La liste est longue et la "prise de pouvoir" des femmes dans tous les domaines, fantasme plus que réalité, fait peur. A ce sujet, il semble intéressant de noter que, lors de sa campagne puis de son élection au suffrage universel, Benazir Bhutto a réussi autre chose que nul n'a souligné, un exploit dira-t-on, à savoir la concordance d'opinions entre les media

occidentaux ou autres, dits progressistes, et les intégristes musulmans de tous bords, à savoir que :

- c'est "un pur produit de l'Occident" (Harvard, Londres...), ce qui constituerait un gage de réussite pour les uns, de perdition pour les autres, mais qui correspond pour les uns et pour les autres à un déni de sa spécificité musulmane;

- c'est le premier chef d'Etat musulman : ignorance pour les uns, et négation renouvelée de l'histoire pour les autres. De la même façon, sa tenue vestimentaire, son maquillage, sa coiffure ont été largement décrits par les radios, les télévisions et la presse écrite du monde entier, lors de sa prestation de serment. A-t-on jamais eu des détails sur la qualité ou la couleur du costume du président Chadli Bendjedid, ou la marque de la cravate du président Mitterand, pour la même occasion?

Déjà Aristote avait défini l'homme comme "un animal politique", c'est-à-dire un être destiné par nature à vivre en société. La vie politique est le réseau de relations tissées par l'homme au sein de la société.

La société politique se distingue par deux traits originaux relatifs à son but et à ses membres. Son but est l'exercice du pouvoir par ses membres. Nous ne distinguerons pas ici le pouvoir qui est la *force* par laquelle on peut contraindre autrui à obéir, de l'autorité qui est le *droit* de commander et de diriger. Car l'autorité ne peut reposer que sur la force, elle doit être reconnue comme légitime (Buffelan J.P.).

Le rappel de ces notions a pour but de bien limiter le champ sémantique dans lequel s'articule notre démarche, car le mot politique est polysémique et, selon le contexte, peut être masculin ou féminin, positif ou négatif, voire péjoratif, car il est d'usage lorsque l'on parle de "politique de femmes" de sous-entendre : cancaner, colporter, potiner et même semer la zizanie...

Le Prophète aurait dit, selon Abou-Bakra : "Ne connaîtra jamais la postérité, un peuple qui confie ses affaires à une femme." Partie de ce hadith, aussi célèbre que la Mecque et dont se délectent la plupart des musulmans qu'ils soient électeurs ou éligibles, Fatima Mernissi mène sa propre enquête (1988). Elle conclut que si l'on s'en tient aux règles rigoureuses établies par les savants de l'islam, le témoignage de Abou-Bakra devrait être écarté. N'a-t-il pas été jugé et flagellé pour faux témoignage par Omar Ibn El Khattab? Mais qui aurait intérêt à le faire?

Par ailleurs, elle souligne qu'il ne se souviendra de ce hadith que fort à propos et vingt-cinq ans après la mort du Prophète, à l'occasion de l'opposition armée de Aïcha, épouse du Prophète, contre Ali dans la bataille dite du Chameau.

L'auteur rapporte un fait concernant une autre épouse de Mohamed, Umm Selma, aristocrate de Qoreïch, qui lui demanda un jour : "Pourquoi le Coran ne parle-t-il pas de nous comme il le fait des hommes ?" La réponse lui viendra par la révélation du verset établissant l'égalité des croyants sans distinction de sexe :

«[...] Ceux qui invoquent beaucoup Allah et celles qui font de même, voilà ceux pour lesquels Allah a préparé un pardon et une récompense sans limite.»

Et même si, dans un autre verset, il est question d'une supériorité d'un degré (*daraja*) entre l'homme et la femme, celui-là n'établit de différence entre les croyant(e)s que par le degré de la foi.

A. Boudhiba (1986), quant à lui, nous affirme qu'un courant féministe parcourt par moments les textes les plus sacrés. On raconte même que

«quelques femmes de la première communauté islamique étaient d'ardentes féministes, telle l'ancienne guerrière Nusaybah. Elle demanda à Mohamed pour quelles raisons, dans le Coran, Dieu s'adressait toujours aux hommes et jamais aux femmes. La légende veut que Dieu reconnut la validité de sa question, car par la suite la révélation parlera à la fois des croyants et des croyantes» (Emel Esin).

Il nous semble que les problèmes posés par le rapport des femmes au politique ne sont pas spécifiques au monde arabo-musulman, mais communs à toutes les sociétés contemporaines dites modernes, avec des variations d'ailleurs souvent stéréotypées sur le plan culturel ou national. Sinon, comment expliquer que, dans la même semaine (janvier 1989), *TF1*, *Paris-Match*, *Algérie-Actualité* aient ouvert le dossier des femmes et du pouvoir politique?

Dans l'hebdomadaire algérien, l'article s'intitulait "Shéhérazade faisait-elle de la politique?" (Mouffok, 1989), en référence au livre de Fatima Mernissi, *Shéhérazade n'est pas marocaine*.

Ce que l'on sait de cette princesse belle, intelligente, cultivée et très maligne, est que sa seule sauvegarde a été de dissiper l'ennui de son seigneur et maître, grâce à son don de conter pendant mille et une nuits. Mais était-ce son seul pouvoir? Certes non.

«Et après tout, la princesse Shéhérazade [...] doit-elle son succès à autre chose qu'au bonheur d'avoir su, sans perdre son temps, donner à son maître en trente-trois mois, trois enfants tous de sexe masculin? Le premier commençait à marcher, le deuxième se traînait par terre, le troisième était encore à la mamelle» (Boudhiba, 1986).

Faire des mâles? Toute femme arabe traditionnelle ne rêve pas d'autre chose, car maternité(s) rime avec identité, (Oum...), sécurité, mais signifie aussi protection et accession au "pouvoir" dans une phase ultérieure. Mais qu'en est-il vraiment ?

Les femmes sont évincées du politique, tel que défini précédemment, car même s'il arrive qu'elles soient placées, ici ou ailleurs, sur le devant de la scène - un peu comme "le noir de service" dans les séries policières américaines - elles n'ont aucun pouvoir politique réel, et se trouvent cantonnées

dans ce qui se rapproche le plus de leur statut et rôle féminins : les oeuvres sociales, santé, éducation, droits de la femme, condition féminine...

Et c'est en ce sens qu'il nous a semblé pertinent d'aborder le problème à travers un pouvoir qui lui est plus ou moins reconnu par tous : la procréation qui apparaît ici comme un domaine privilégié, car il touche directement ou indirectement aux autres types de pouvoir.

Traditionnellement et universellement, c'est le chef qui détient le pouvoir et l'autorité. Nous pouvons admettre que dans la structure familiale, micro-société politique, c'est l'homme, l'époux, le père qui occupe cette fonction (même s'il la partage) légalement, socialement et économiquement avec des variations selon le contexte culturel. Le couple peut - devrait - transcender ce qui fonde *a priori* son universalité, à savoir les pulsions instinctives et les besoins de perpétuation. Ceci élargit le champ de relations, d'interventions, mais aussi d'influences et par-là même celui de l'exercice du pouvoir. Dès lors, le pouvoir procréateur est-il vraiment l'apanage de la femme ?

L'étude du désir d'enfant (Benhadid), articulé comme fondement nécessaire à une politique d'espacement des naissances, pose le problème de savoir si c'est sa politique à elle, en termes de pouvoir (force), d'autorité (droit) et par-là même de désir. L'étude de deux groupes socio-culturels (Benhadid, 1985) apparemment opposés - monde arabo-musulman (Algérie), monde judéo-chrétien (France) - voire antagonistes, a montré que faire ou ne pas faire un enfant est avant tout un acte social, voire politique.

Quelle que soit la politique démographique - de limitation (Algérie) ou d'accroissement des naissances (France) - , il est toujours fait référence à la femme comme principal élément du couple concerné. Est-ce à dire qu'elle est la seule détentrice de ce pouvoir? Ou n'en est-elle que l'instrument?

L'approche du désir d'enfant n'a pu se faire qu'à travers l'étude d'un certain nombre d'attitudes, de corollaires et de catégories inscrits dans un champ logique et psychologico-sémantique déterminé.

Nous n'en verrons que quelques aspects, afin de savoir si le ou les pouvoirs - recensés ici d'une façon schématique - que la femme croit posséder ou que les autres croient qu'elle détient, justifient cet état que Winnicott a appelé "folie maternelle", grâce auquel on peut supporter l'insupportable...

Le pouvoir de culpabiliser

Les interprétations attribuées à la souffrance et par suite à la douleur, son acceptation ou son refus, sont très variées selon les individus et les contextes culturels, bien qu'elles restent assez semblables (civilisations arabo-musulmane et judéo-chrétienne). Qu'on pense à la malédiction biblique, "tu enfanteras dans la douleur", le tribut à payer à cause d'une faute originelle mais plus souvent en vue de mériter une récompense sur terre et dans l'au-delà.

En Islam, la femme qui meurt en couches est absoute de ses péchés et a droit au paradis au même titre que les martyrs de la guerre sainte. D'un autre

côté, les souffrances de la mère musulmane lui donnent le pouvoir de laisser entrer (ou pas) ses enfants au Paradis, en levant (ou pas) son pied.

Omnipotence quasi-divine : ce qui représente pour elle une glorification sur terre, mais aussi un moyen de dissuasion "irrésistible", pour ceux qui connaissent le verset coranique en tout cas.

De par sa nature, l'accouchement devient un point de référence et un moyen de valorisation, "le paradigme des créations pénibles et, de ce fait, pleines de valeurs" (Revault d'Allones, 1976). On entend souvent les femmes dire - elles seules peuvent le faire : "C'était comme un accouchement" ou "c'était pire..." Et lorsqu'une personne de leur entourage se plaint d'une quelconque douleur, elles répondent à leur fille : "j'ai souffert bien plus à ta naissance..." et à leur mari : "ça se voit que tu n'as pas accouché..." La boucle est alors bouclée.

Le pouvoir de posséder

En plus des spécifications parmi les plus courantes, ses bienfaits pour la relation mère-enfant ou la santé du bébé, l'allaitement se présente comme un pouvoir, le seul concret, puisqu'il évoque les liens de nourriture unissant une mère à son enfant : "Je t'ai nourri, je veux vieillir à tes côtés" (Eschyle).

Une patiente algérienne, allaitant son enfant, nous dira : "J'aime le faire... et en plus, c'est bien pour lui, plus tard, de savoir que je l'ai allaité". Et nous avons envie d'ajouter : "C'est surtout bien pour elle".

Pour la patiente française : "Retarder le plus possible la coupure du cordon... garder le contact... établir et consolider la relation..., on sent que le bébé est dépendant de nous... ça soude les liens... même pour l'avenir."

Lors de l'analyse, le même sentiment se dit éprouvé à la naissance : "On se dit qu'il est enfin là (...) on se dit qu'il est à soi..."

Le pouvoir de créer ... Quelque peu mégalomane

À la naissance, les sentiments de joie ou de surprise, voire de béatitude, exprimés (ils ne sont pas les seuls) sont en rapport avec une angoisse que chaque gestante éprouve, et correspond au fait de se demander, même chez une multipare, si on va pouvoir aller jusqu'au bout : "Fabriquer un enfant", pouvoir créateur la rapprochant de Dieu, de la nature ou plus simplement des autres femmes et que seule une naissance "heureuse" peut confirmer.

"C'est tellement confondu (les sentiments)... je pensais que je n'y arriverais pas, que j'en serais incapable... que cela n'arrive qu'aux autres..." Et cela est si intense pour cette mère de trois enfants, qu'à chaque fois, "c'est un premier accouchement".

En d'autres termes, c'est le miracle renouvelé de la création. Le même langage est utilisé pour la plupart des patientes et dans les deux groupes, Algériennes et Françaises.

"Au début, c'était la grande surprise... avoir sorti de soi un si beau bébé, c'était merveilleux". "Un petit extra-terrestre," nous dira une autre patiente.

Le pouvoir de castrer

C'est par un travail psychique inconscient que le complexe de castration s'installe, mettant en relation "menaces de castration, perception de la différence des sexes, théorie de la mère au pénis, théorie sadique du coït, crainte du père" (Petot).

Tout ceci déchaîne un conflit entre la libido incestueuse, l'agressivité parricide, d'une part, et le souci de préserver l'intégrité du corps et du pénis, d'autre part. Dès lors, le narcissisme va jouer un rôle primordial, puisqu'agissant comme un instinct de conservation, il va refouler toutes ses pulsions, particulièrement pour le garçon.

«Le voilà donc le grand mal qui menace toute la vie future de l'homme... il a peur que tous les êtres qui "n'en ont pas" [donc les femmes, dont sa mère] s'en prennent à lui qui "l'a"... la crainte de castration habitera l'homme et l'obligera à se défendre d'abord de la femme, puis des femme.» (Olivier, 1982).

C'est encore manifeste dans le milieu culturel algérien, mais beaucoup mieux caché dans le milieu français. Les conséquences observables sont en apparence tout à fait opposées mais correspondent de notre point de vue aux mêmes mécanismes.

Dans le premier groupe :

- hyper-masculinisation de la société,
- séparation et même ségrégation des sexes,
- création et maintien de domaines réservés et de multiples tabous, dont celui de la virginité est le plus probant.

«C'est plus particulièrement en référence à la symbolique à laquelle renvoie la circoncision que doivent être approchées l'hyper-valorisation quasi-mystique qui entoure le problème de la preuve de la virginité et les coutumes destinées à affirmer et prouver à l'autre cette virginité le jour du mariage, comme l'importance des grossesses et du nombre d'enfantements. La nécessité d'une blessure et de sang symbolisent la problématique de l'homme et la place dévalorisée de la femme» (Boucebci, 1982).

Dans le second groupe :

- société asexuée,
- création et acceptation de domaines partagés, voire assimilés,
- existence d'un seul tabou, celui de la différence des sexes.

Les signifiants sont extrêmes. Ils permettent généralement de définir les groupes en "traditionnel" ou "moderne", "réactionnaire" ou "progressiste", mais pour nous le signifié ou contenu psychologique correspond à la même problématique : angoisse de castration avec des mécanismes de défense différenciés et adaptés.

Dans le même esprit, ce besoin de défense se transforme en besoin de domination - dialectique du pouvoir et contre-pouvoir - et se traduit assez

souvent dans le domaine qui nous intéresse par le refus total ou partiel de la contraception, chez le conjoint, là aussi de manière différenciée et adaptée selon l'un ou l'autre groupe.

C'est ainsi que, quelle que soit la nature des objections : morale religieuse ("c'est pêché"), médicale ("c'est mauvais pour la santé), esthétique ("ça déforme la femme"), écologique ("ce n'est pas naturel"), ou individuelle ("il préfère s'en charger lui-même" - pouvoir, quand tu nous tiens !), elles renvoient au fait qu'il ne puisse accepter qu'elle ait sa propre problématique :

«Lui qui ne peut porter la trace de l'amour en son corps, il refuse à la femme d'avoir ce désir si ce n'est pour le transformer en désir d'avoir un enfant; dans l'enfant, au moins, il pourrait voir sa trace... » (Olivier, 1982).

Le pouvoir magique de la femme sur la virilité de l'homme, passe par le contrôle de sa fécondité qu'il vit comme un danger pour sa propre intégrité corporelle.

Il est assez intéressant de noter à ce propos que dans les deux contextes étudiés, le désir d'enfant "moyen", tel qu'il est exprimé numériquement par les conjoints, est supérieur chez les hommes à celui des patientes interrogées.

Dans le groupe traditionnel, les statuts clairement différenciés de l'homme et de la femme sont les fondements de la société et les rôles qui s'y rapportent constituent un système d'attentes qui structurent les comportements de tous les membres du groupe. Ainsi

«sexe, âge, lignage conditionnent le statut social. La structure du groupe est d'abord fondée sur la concordance entre l'engendrement biologique et la généalogie familiale... Ce qui revient à dire que l'homme, même adulte, reste sous tutelle» (Boucebci, 1978).

Ce qui est présenté ici comme postulat est valable pour les hommes par rapport aux autres hommes et à toutes les femmes, mais aussi pour les femmes par rapport aux autres femmes, avec un réseau de relations bien déterminé et hiérarchisé :

- père, frère, mari, fils;
- fille, épouse, mère, belle-mère.

Belle-mère par ses fils, bien entendu, car à sa naissance, la fille n'est pas tout à fait la fille de son père, puisqu'elle vient au monde, selon un dicton populaire, "pour remplir la maison du voisin", et plus tard, pas tout à fait l'épouse de son mari (stérilité, polygamie).

"Ce n'est que lorsqu'elle accède à un statut de belle-mère qu'on lui reconnaît un statut d'adulte à part entière" (Boucebci, 1978) dont le couronnement sera le pèlerinage à la Mecque. Et si elle n'a eu aucune place au sein de la République, elle aura enfin son propre royaume avec pleins pouvoirs, droit de vie et de mort.

Ce statut va lui permettre de jouer des rôles pas toujours adultes, mais renvoyant à des "traces mnésiques" d'expériences infantiles ou pseudo-

adultes (fille ou belle-fille) avec tous les conflits engendrés par la circularité complexe du phénomène.

Si la solidarité féminine existe, elle ne peut être qu'horizontale (femmes de même classe d'âge, ou de même statut social) et en l'absence d'enjeu politique, même dans la sphère domestique. Mais elle est exceptionnellement verticale.

Et si nos pères nous opposent des interdits, exigent notre soumission, ils ne réussissent que grâce à nos mères. Au royaume de Jocaste, Laïos n'a aucun pouvoir.

Pour la femme algérienne "procréer, mater, allaiter est sa noble fonction primaire et essentielle" (Boucebci, 1979) et multiplier, tel est le profil implicite et explicite, et le faisceau de rôles valorisés et valorisants qui lui sont imposés, quel que soit son niveau socio-culturel ou intellectuel. C'est la seule mission qui lui soit impartie officiellement, son statut actif; toutes les autres ne sont que des situations d'attente, des quasi-rôles...

Et c'est dans cette perspective que le désir d'enfant individuel est avant tout un acte social, un engagement politique qui confirme la femme dans son appartenance au groupe et la sécurise. Par l'intériorisation des rôles qui lui sont délégués, elle finit grâce à un phénomène d'osmose, par les faire siens, puisqu'elle répond à la question : "Avez-vous voulu tous vos enfants? -Oui... c'est normal, je sers à faire des enfants... que voulez-vous que je fasse d'autre?... c'est mon travail." Et elle se demande : "Si je fais moins d'enfants, que vais-je devenir?..." Dans son esprit, cela correspond à une logique cartésienne, "je procrée donc je suis" et à la limite "si je suis, peut-être que je puis..."

Les transformations qu'a pu connaître la France depuis deux décennies ont suivi la même évolution. D'une part, elles ont conduit à abandonner certains principes considérés comme affaiblis ou dépassés, dont le respect de la hiérarchie patriarcale, de l'institution familiale. D'autre part, elle en ont consacré et promu d'autres, dont les principes de la liberté personnelle, du respect de l'intérêt particulier de chacun des membres du couple en tant qu'individus, de leur égalité dans le mariage...

Les nombreuses lois votées au cours des années soixante/soixante-dix, se proposaient de "rattraper les moeurs... pour ne pas se condamner à la perte de sens ou à la désuétude" (Sullerot, 1984). Or, en plus du fait qu'elles n'ont pas atteint ce but puisqu'on constate qu'elles sont dépassées ou ignorées par les moeurs, il ressort de l'analyse de leur contenu (lois) qu'elles cherchaient à créer une morale sociale implicite; ce qui ne va pas sans difficultés lorsqu'il faut les appliquer, aussi bien au niveau de l'individu qu'à celui du groupe familial, particulièrement en matière de filiation hors ou dans le mariage.

N'est-ce pas dans ce contexte que l'on peut situer les attitudes d'insatisfaction, d'indécision, parfois les sentiments d'angoisse de nos patientes, pourtant recrutées dans le cadre légal de la famille et du mariage?

Ce qui nous fait dire que le non-désir d'enfant est, là aussi, un acte socio-politique et pas seulement économique. Dès lors, la négation s'introduit subrepticement dans la formule magique : "je *ne* procrée *pas*, donc je suis"; sinon comment expliquer cette réponse : " je sais ce que je vais perdre, mais pas ce que je vais gagner" à la concrétisation de son désir réel, qui est toujours supérieur, chez la femme française (de notre échantillon) à son nombre d'enfants?

Il ressort de tout ceci que, quelle que soit la nature du désir - faire un peu moins ou un peu plus d'enfants -, le pouvoir de le réaliser n'est pas le sien et ce, même lorsqu'il est concordant avec le "désir" du pouvoir politique officiel : la baisse ou la hausse de la natalité ne signifie en aucun cas la hausse ou la baisse du désir d'enfant, chez les femmes, mais une protection contre un pouvoir occulte sur lequel elles n'ont aucune prise et parfois ses détenteurs non plus.

Université d'Alger

Références bibliographiques

- BENHADID F., "Contribution à une politique d'espacement des naissances à travers l'étude du thème : le désir d'enfant", DEA, université d'Alger.
- BENHADID F., 1985, "Spécifications ou spécificités du désir d'enfant? Etude comparative (Algérie-France) dans une perspective de psychologie inter-culturelle", doctorat 3e cycle, Paris X.
- BOUCEBCI M., 1978, *Psychiatrie, société et développement*, Alger, S.N.E.D.
- 1979, "Grande multiparité et incidences psychiatriques", extraits du *Compte rendu du congrès de psychiatrie et de neurologie en langue française*. LXXVII. Session Angers, 25-30 juin 1979.
- 1982, "Multiparité, mutations socioculturelles et psychopathologie", *Confrontations psychiatriques* n° 21.
- BOUDHIBA A., 1986, *La sexualité en Islam*, Paris, PUF/Quadrige.
- BUFFELAN J.P., "Aspects psychologiques de la vie politique", *Univers de la psychologie*., Tome V, Lidis.
- ESCHYLE, vers 908, *Les Choéphores*
- MERNISSI F., 1988, *Le harem politique. Le prophète et les femmes*, Paris, Albin Michel.

- MOUFFOK G., 1989, "La parole exclue. Shéhérazade faisait-elle de la politique?", *Algérie-Actualité* n° 1216, 2-8 février 1989.
- OLIVIER C., 1982, *Les enfants de Jocaste : l'empreinte de la mère*, Paris, Denoël/Gonthier.
- PETOT J.M., *Le complexe de castration*. Univers de la psychologie. Lidis Tome II.
- REVAULT D'ALLONES CL., 1976, *Le mal joli*, Paris, Christian Bourgois, collection 10/18.
- SULLEROT E. et coll., 1984, "Le statut matrimonial : conséquences juridiques, fiscales et sociales", *Journal Officiel de la République Française*, janvier.

FEMMES TOUAREGUES ET POUVOIR POLITIQUE

Hélène CLAUDOT-HAWAD

Le titre même du colloque, "Les femmes et le politique dans le monde arabo-musulman", trace un cadre qui exclut d'emblée la société touarègue, puisque cette dernière ne se revendique, dans sa définition identitaire, ni arabe, ni musulmane, la religion relevant d'un choix personnel. C'est donc en marge de cette idéologie arabo-musulmane que je souhaiterais situer mon article. Si le pluriel du terme "femmes" convient parfaitement à la diversité des rôles féminins suivant la hiérarchie en vigueur chez les Touaregs, par contre le deuxième concept qui lui est associé, celui de "politique", a besoin d'être localisé. Divisés récemment entre cinq Etats-nations africains différents, les Touaregs sont minoritaires dans chacun d'eux et entretiennent avec les gouvernements en place des rapports assimilés plus souvent à des devoirs qu'à des droits, si bien que l'absentéisme et l'évitement sont des solutions recherchées face à ce nouvel ordre politique. Aussi n'est-ce pas de ce champ étatique, considéré comme extérieur à la communauté touarègue, dont je parlerai, mais du système politique propre à cette société. Il ne s'agit pas dans ce contexte d'une sphère vraiment séparée ou détachée des autres instances sociales dont les modes d'expression et d'organisation sont étroitement liés à l'ordre parental. "Le politique" est ici imbriqué aux autres domaines institutionnels et parler de l'un revient généralement à évoquer les autres. Ces notions formant un paysage maintenant décrypté, j'entrerai dans le vif du sujet.

Le sexe faible

Il existe chez les Touaregs une image première des femmes qui est semblable à l'opinion dominante dans la plupart des cultures du monde,

l'idée qu'elles sont physiquement moins fortes que les hommes. Sur les conséquences qui découlent de cet état de fait, le point de vue touareg est original. En effet, l'argument est tiré de cette faiblesse originelle pour justifier tous les moyens et les institutions capables d'assurer le pouvoir économique et social des femmes. C'est parce qu'elles sont plus vulnérables que les hommes que des solutions étaient nécessaires pour garantir leur existence et ce faisant, affermir aussi sa propre pérennité, car sans femme, pas de prospérité et sans homme, pas de femme prospère.

Ce raisonnement conduit à une représentation donnant au pôle féminin une nécessité vitale, image assez marginale dans la pensée du monde méditerranéen. En effet, une fois établie sa force, le rôle social de la femme est celui de la protectrice. Elle est comparée au "pilier" auquel peut être arrimé solidement le velum de la tente, au "piquet" qui sert à attacher un animal pour qu'il ne s'égaré pas ou encore à la cavité qui retient un grain de sable balayé par le vent. Elle représente le chaînon stable et permanent de la communauté, le point fixe autour duquel évolue et s'agite le reste du monde, elle est l'abri et le refuge contre les tempêtes dangereuses de l'"extérieur" que doivent affronter les hommes.

L'abri

L'idée que, pour perdurer, tout être, toute chose, tout élément, a besoin d'un abri, se retrouve dans la cosmogonie touarègue. Pour la société, la femme représente ce havre. Elle est symboliquement assimilée à la tente (*ehen*) dont elle est la détentriche dans la plupart des groupements. Cette notion de "tente" désigne également la parenté matrilineaire.

Selon la logique mise en oeuvre, un homme qui veut assurer sa continuité se soucie nécessairement de sa "tente", c'est-à-dire de l'abri que représentent les femmes de sa famille utérine, et il prendra toutes les précautions pour consolider ce toit et pour en bâtir les prolongements, soit les petites tentes qui en sont issues.

Sur le plan économique, la tente désigne la constitution de biens qui sont possédés par les femmes, transmis en voie matrilineaire, entretenus par le travail des hommes et alimentés par l'apport de nouveaux biens masculins acquis "par la force". Pour signifier ce placement de biens individuels dans le canal communautaire et matrilineaire, les Imédédaghen du Gourma utilisent l'expression imagée et explicite de *esebertaqi*, c'est-à-dire "couper les jarrets", autrement dit "immobiliser, fixer, stabiliser". Ces biens qui instaurent l'autonomie du noyau familial, c'est-à-dire de la lignée utérine, font également vivre l'ensemble de la parenté. Si chacun "mange" dans ce matrimoine, aucun membre de la famille n'a le droit d'accaparer ces biens pour un usage privé. En contribuant à la conservation et à l'accroissement de ces biens, les hommes assurent ainsi leur propre perpétuation.

Avec quelques variantes, ce schéma est présent dans les groupements matrilineaires et se retrouve également, sous d'autres formes, chez les

groupements patrilinéaires, comme par exemple dans l'Adghagh, où l'autonomie féminine sur le plan économique est assurée par un important douaire, les biens d'*ézel*. Par contre, le cas existe aussi, chez les suzerains Iwellemmeden par exemple, où ces biens féminins et indivis sont absents. Malgré cela, sur le plan psychologique comme sur le plan social, l'image de la femme demeure celle d'une "protectrice". Aussi, serait-il trop simple de se fonder sur le seul rôle économique des femmes pour comprendre leur place dans la société. Concrète autant que symbolique, leur position participe d'une représentation du monde qu'il est important de ne pas ignorer. L'idée que la parenté matrilineaire est un abri traverse la mentalité et l'affectivité touarègues. Qui ne comprendrait pas cet homme, qui le jour de son mariage, c'est-à-dire le jour où sa tente affronte celle des alliés, se met à pleurer car, pour le représenter contre l'extérieur, il n'a qu'une vieille parente souffrante? Qui s'étonnerait que ce jeune homme, privé de "soeurs" et de "mères", ne se sente pas seul et vulnérable? L'axe matrilineaire demeure une référence primordiale et un enjeu important.

En filigrane de ces attitudes se dessine non pas l'égalité entre hommes et femmes, mais leur indissoluble complémentarité. Le rôle de cette femme-abri, si fondamental et valorisé, qui concerne-t-il en réalité?

La femme-tente

L'indépendance économique des femmes de condition libre, vassales ou suzeraines, intervient, comme pour les hommes, au moment du mariage. Une part est alors détachée des biens communautaires matrilineaires pour la nouvelle épouse et retombera dans l'indivision lors du retour de cette femme, en cas de divorce ou décès du conjoint. Il s'agit de biens en troupeaux, de droits sur les terres cultivées, droits sur les esclaves et également pour les suzerains de droits sur les tributaires avec la perception d'un impôt. Si une femme s'installe chez ses alliés, en cas de résidence virilocale, cette dotation, limitée généralement à des troupeaux et des esclaves pour ne pas compromettre la survie de la tente-mère, lui permet d'assurer l'autonomie de sa tente, c'est-à-dire du segment lignager qu'elle représente, dont elle est le point de départ et que sa descendance future accroîtra. Lorsque la tente devient "tente de tentes" (*ehen n ihanen*), c'est-à-dire lorsqu'elle s'est ramifiée en différentes petites tentes, marquant son importance démographique et économique, la femme qui en est la fondatrice et qui en régle les stratégies prend socialement du poids. Ainsi, ces femmes-abris sont d'abord les ancêtres, lucides et autoritaires, d'une grande famille. Leur "pouvoir" de droit est lié au système de dévolution des biens qui est aujourd'hui concurrencé par la législation islamique.

Les hommes sont utilisés pour faire fructifier ces biens sous le contrôle des femmes. La gestion de ce patrimoine, confiée généralement à l'un des frères, peut à l'occasion lui être retirée s'il se montre incapable de mener à bien cette tâche. Selon le tempérament des individus, selon que l'aîné de la

famille est un homme ou une femme, la situation peut revêtir l'aspect d'une domination masculine ou féminine (Claudot et Hawad, 1986). Mais la règle est bien là, qui fonde sa logique sur une répartition originale des rôles où le féminin occupe le devant de la scène.

Cette règle de transmission des biens utérins communautaires (appelés suivant les régions lait d'*ébawel*, *ébategh*, *aberkot*, *tédabit*...) trace les contours du rôle réservé aux femmes dans les affaires politiques.

Etre chef politique en pays touareg ne signifie pas détenir un pouvoir coercitif, être maître de décider et de gérer selon son jugement personnel, mais plutôt arbitrer ou exécuter les décisions des gens "autorisés", qui contrôlent les stratégies parentales, économiques et sociales. Dans le régime des biens communautaires, qui autrefois garantissait la continuité du groupement, les femmes ont une autorité au moins égale à celle des hommes qui sont chargés des tâches pratiques. De même, au niveau de la gestion des tribus ou des fractions, dont les protagonistes se définissent d'abord comme représentants d'une "tente" et non comme des individus isolés, on conçoit que les femmes, pilier de la tente, noyau de la lignée, interviennent.

Le lieu de l'expression politique, par excellence, est l'assemblée convoquée par le chef : *asagawar*, terme qui peut désigner également le siège, le trône, la plate-forme où l'on s'assied. Or la valeur d'un siège, sa solidité, sa qualité dépendent de sa base, de la fondation qui le soutient : *aségewur* signifie le support de toutes choses, par exemple l'assise de la selle de chameau, le pied du mortier, la tige d'une fleur...Chaque objet, chaque être, chaque élément possède un corps et un soubassement, ou encore une manifestation et un principe de base, opposition rendue par la paire *asagawar* et *aségewur*. Sur le plan politique, *aségewur* désigne les assises ou le conseil, tenus dans l'enceinte de la "tente", où s'élaborent les décisions et les stratégies de la famille, du cercle le plus étroit au plus large. Dans l'*aségewur*, qui réunit hommes et femmes d'une même lignée, la voix féminine pèse autant et même davantage que celle des hommes. Une décision ne peut être arrêtée que si les femmes sont d'accord. Dans ce cas, la charge de l'exposer devant l'assemblée générale revient aux hommes. Les femmes n'interviennent dans les réunions plénières que si l'unanimité n'est pas faite sur un point et qu'elles ne sont pas assurées que le messenger masculin défendra leur opinion et assumera son rôle de "représentant" des maîtresses de la tente. De même, elles viennent "sur le terrain" pour défendre leur jugement chaque fois qu'il y a désaccord avec les hommes.

La distribution de ces rôles, l'un façonné pour l'intérieur de la tente, l'autre assurant les rapports avec l'extérieur, se retrouve en toutes circonstances. Lorsque, par exemple, la rivalité des groupements dégénère en guerre, les femmes conservent leur rôle de gardiennes ou protectrices de l'honneur, engageant les hommes à en exécuter les exigences, c'est-à-dire à combattre avec bravoure (Claudot et Hawad, 1982). Une cour poétique est menée avant le départ des guerriers pour leur rappeler le droit chemin. Mais si les hommes renacent à suivre la voie ainsi balisée, alors, les femmes se

rendent en personne sur le champ de bataille pour que s'accomplisse leur raison politique. Le lieutenant Jean (1909 : 192) raconte comment les femmes Kel Gress, "à Zanguébé, décidèrent leurs maris hésitants à résister au commandant Gouraud, sous peine de perdre tous leurs droits sur elles". Un autre exemple est donné par les femmes Imenan qui vinrent en personne demander aux Kel Ahaggar de venger l'honneur de leur tente menacé par les nouveaux chefs de l'Ajjer qui avaient détrôné leur lignée. Il s'ensuivit une longue guerre entre les deux confédérations (Gardel, 1961 : 148).

Tandis que les orientations politiques véritables sont prises dans le cadre du conseil familial au coeur de la tente, l'assemblée générale, qui réunit à l'échelle d'une confédération par exemple, les émissaires masculins de chaque tente, suzeraine ou tributaire, se contentera souvent d'entériner les choix, déjà bien arrêtés, de la tente dominante. Dans un développement extrême de cette situation, la nomination et la destitution de différents chefs est attribuée directement et sans détour, chez les Ikazazen de l'Aïr, à des personnages féminins importants, comme l'illustre ce type de commentaire : "comme chef, elle a mis son petit frère, puis elle l'a enlevé pour un cousin."

L'orientation décisive de toutes ces tractations et de leurs aboutissements formels, la racine de la politique engagée se trouvent ainsi dans le camp des femmes ancêtres et maîtresses des grandes tentes.

Dans le domaine de la chefferie proprement dite, il n'est pas inutile à nouveau de distinguer entre les exécutants et les dirigeants qui préféreront fréquemment le rôle discret d'éminence grise. C'est quelquefois la "tente" la moins importante qui est chargée de concrétiser les décisions prises par la "tente-mère". Autrement dit, l'application matérielle d'une gestion ou d'une politique revient souvent à ceux qui ne décident pas.

Les stratégies politiques pourraient en fait se définir comme la gestion des rapports entre les différentes tentes, ce dernier terme pouvant s'appliquer à tous les degrés des unités sociales, de la plus réduite (famille nucléaire) à la plus étendue (confédération et société tout entière). Les alliances matrimoniales qui lient les représentants de deux tentes sont au coeur du "politique". Suivant leur orientation, elles renforceront la solidité du groupe en liant des familles déjà apparentées, ou bien elles engageront une domestication et une colonisation de l'extérieur en y établissant une tente. Dans la cérémonie du mariage, le rôle des femmes comme représentantes de la lignée est souligné et cette fonction transposée rituellement par différentes mises en scène. Par exemple, les femmes d'une tente forte et bien établie peuvent refuser de se rendre jusqu'au campement de leurs alliés pour démontrer que le mariage en cours ne leur est pas nécessaire. Le camp le plus faible ira dans ce cas les chercher en les transportant sur un tapis et, dans un intense climat de rivalité, ces femmes fières devront à leur tour résister aux secousses perfides données par les porteurs membres de l'autre lignée pour les déstabiliser publiquement. C'est l'honneur et le "poids" (dans tous les sens du terme) des tentes qui sont en jeu dans ces épreuves et affrontements menés par les femmes.

Le contrôle des mariages est d'autant plus strict que les enjeux sont importants. La récurrence de certaines formes d'alliance suivant les périodes et les groupes retrace fidèlement l'histoire des mouvances politiques et des réponses impulsées par les protagonistes (Claudot, 1988).

Pour toute décision grave engageant la société, comme par exemple une alliance stratégique, une déclaration de guerre, une proposition de paix, la première condition à obtenir est l'assentiment des femmes. La consultation commencera par elles. Si les femmes sont d'accord, les hommes se prononcent, puis les alliés et les tributaires, jusqu'à la convocation de l'assemblée générale.

Ainsi, les femmes qui sont à la tête d'une tente puissante ont-elles le pouvoir de faire valoir et d'imposer leur jugement, la fonction - souvent subalterne - d'exécutant revenant ordinairement aux hommes.

Femme protectrice de l'honneur, femme-racine et abri de la lignée, femme-pilier de la société, femme-principe de perpétuation de l'être... Toutes ces images, réfléchies et amplifiées, sont restituées par la mythologie.

La fondatrice

Dans l'histoire des origines, la fondation des tribus remonte généralement à une femme qui engendre des fils qu'elle met au pouvoir et des filles qui deviendront les mères de futurs chefs. Dans cette armature généalogique fondatrice, la contribution masculine est oblitérée. Ainsi, plusieurs traditions expriment l'origine légendaire des Kel Ahaggar se conformant au schéma en trois étapes de l'émigration de l'ancêtre, de la soumission des peuples autochtones et de la création des diverses tribus par les enfants de cet ancêtre. L'une de ces versions raconte qu'une femme noble, Ti-n-Hinan, venue du Tafilalet et accompagnée de sa soeur cadette Takama, arriva dans l'Ahaggar qu'elle trouva à peu près vide d'habitants. Seuls quelques idolâtres parlant une langue rudimentaire vivaient dans les monts les plus inaccessibles de l'Atakor. Ti-n-Hinan eut trois filles, Ténert, l'"antilope", Tahenkod, la "gazelle", et Témerewelt, la "hase", qui sont les mères des tribus suzeraines de l'Ahaggar, tandis que Takama engendrait deux filles, la première devenue mère de nobles sans suzeraineté, la seconde celle des clans tributaires (Foucauld, 1951, II, 536). De la position généalogique des ancêtres se déduit le statut hiérarchique des groupements. Lorsque les luttes politiques s'achèvent par l'éviction de certaines fractions, les généalogies sont remaniées et Ti-n-Hinan devient la "mère" de la seule tente au pouvoir, tandis que les perdants sont dotés d'aïeux moins prestigieux (soeur cadette, frère, servante) rationalisant l'infériorité de leur statut présent.

La fondation des tribus est souvent associée nommément aux stratégies d'alliance menées par l'ancêtre arrivée dans un pays étranger. Par exemple, Tkhatta, mère des Imédédaghen Kel Gossi, est venue de l'Adghagh, après la destruction d'Essuk : elle s'est installée à Gossi, elle a battu son *ettebel*

(tambour de commandement), elle a fait marier ses filles. Ekhya des Kel Gossi évoque une histoire plus détaillée qui relate que

“le jour où Tkhata est arrivée à Gossi, elle campa dans le désert et quelqu'un l'aperçut. Cette personne partit jusqu'aux tentes des Iregenaten et dit : “j'ai vu une femme avec des filles non habillées”. Alors un homme des Iregenaten se leva : “allons vite voir, peut-être est-ce une partie des nôtres restée en arrière ?” L'un d'eux se rendit jusqu'à Tkhata et apporta des habits pour ses cinq filles. Il revint avec elles dans son campement. C'est ainsi que Tkhata, ses cinq filles et son frère aîné Ibenimen ont séjourné là chez les Iregenaten. Longtemps après, le frère de Tkhata est retourné dans son pays et Tkhata alors a fait marier ses filles parmi les gens qu'elle avait trouvés sur place. Ensuite, leurs descendants prirent le pouvoir et ont gouverné les tribus qu'ils avaient trouvés à Gossi. Ils sont devenus leurs dirigeants”.

La métaphore suit les échelons de l'ascension sociale d'une tente : à peine née, trop fragile pour être autonome, elle s'établit avec le soutien du frère aîné et aussi l'aide de tentes étrangères dont elle devient redevable; une fois construite avec solidité, elle se suffit à elle-même, elle peut alors étendre ses ramifications vers l'extérieur, en mariant ses filles, chez d'autres lignées, pour enfin les englober, les “protéger”, les dominer et prendre la tête de l'ensemble.

Enluminées par le mythe, ces femmes deviennent parfois des “reines” (*tamenukalt*, féminin singulier de *amenukal* désignant le chef de confédération) qui à la fois décident et exécutent, se passant complètement de leurs associés masculins que sont les oncles maternels, les frères ou les fils. Par exemple, plusieurs légendes de l'Adghagh évoquent Sadawnata, appelée aussi Taghaydet, la “chevrette”, par les Imédédaghen du Gourma originaires du Nord. Sadawnata aurait gouverné le pays tout entier : “Elle a dirigé tous les Kel tamashaq, de la Libye jusqu'à la Mauritanie actuelle, de la mer jusqu'au fleuve”, raconte Bey des Kel Essuk de l'Adghagh, tout en restituant l'idéal politique confédéral cher aux Touaregs, grâce à ce commentaire : “Mais chaque tribu (*tawshit*) ou confédération (*ettebel*) avait son chef propre qui le dirigeait même si Satawnata était à leur tête, exactement comme l'était Koseilata”. Cité par les historiens arabes du Moyen-Age, ce dernier personnage, incarnant la résistance berbère contre l'invasion arabe, est intégré à l'histoire touarègue, de même que la célèbre Kahéna ou Dahiya des Aurès : “Koseilata a été suivi par la Kahéna. Chez les Imushagh d'autrefois, ce sont les femmes qui gouvernent. C'est pourquoi Satawnata a succédé à Kahénata”.

De Taghaydet, ancêtre des Imédédaghen, Nukh de la fraction des Kel Elakad, fait la reine d'Essuk et lui apparente directement le héros Koseila :

“Taghaydet est la soeur de Koseilata. C'est après lui qu'elle est devenue, à Essuk, une grande reine (*tamenukalt*). Toutes les constructions d'Essuk sont à elles. Le pouvoir et la direction des Kel Tamashaq ne suivent que le

ventre (*tasa*, c'est-à-dire la lignée utérine), même si aujourd'hui certaines tribus ont adopté la voie du dos (*aruri*, c'est-à-dire l'axe patrilinéaire). Bien que la situation ait changé, nous ne respectons pas comme chef un homme qui vient du dos, à l'exception des tentes où la parenté est imbriquée comme un filet."

Non seulement fondatrices de tribus et détentrices du pouvoir politique, ces femmes se métamorphosent également en chefs de guerre et stratèges militaires :

"Après la mort de Koseilata, apparut une femme forte et puissante qu'on appelle Sadawnata, raconte Mohamed des Idnan. Elle organisa une grande armée. Elle sillonna son pays jusqu'à Marakach. Elle réunit toute sa société jusqu'à ce qu'elle atteigne Essuk. Là, elle a relevé les ruines et gouverné à la place de Koseilata. Elle a rassemblé toutes les tribus qui avaient éclaté au temps des Arabes. Elle a acquis des esclaves et des tributs, demeurant dans la capitale de son pays, Essuk, jusqu'à l'arrivée des Imushagh (c'est-à-dire les suzerains Iwellemmeden) qui l'ont renversée. Et à nouveau le pays a été détruit."

A la mesure de ce personnage féminin, démiurge et souverain, se trament des anecdotes multiples :

"Elle dirigeait Essuk, elle était riche, sans parler de la fortune du pays. J'ai lu dans le manuscrit de Sheikh Bey que pour confectionner la sauce des invités de Satawnata, le chargement de sel de quatre-vingt-dix chameaux était nécessaire. Elle demeura ainsi jusqu'à ce qu'elle meure de faim, que son pays soit détruit et ses gens dispersés, partis à la recherche d'une pitance. Alors, Satawnata est sortie de la ville, elle a pris une vanterie pleine de poudre d'or en cherchant à l'échanger contre la nourriture d'un seul jour. Elle n'a rien trouvé. Elle est morte sur place, car elle a mangé la poudre d'or." (Bey)

La femme moderne

Ce n'est pas l'or mais la poudre à feu et les fusils qui, en ce début de siècle, ont vaincu et réduit les Touaregs. La défaite des guerriers marque la fin d'un monde, la décapitation de la société, le bascul et l'intégration brutale à un ordre nouveau et extérieur, l'abîme entre le code de l'honneur touareg et la réalité. Dans ce chaos, non seulement politique, économique et social mais aussi mental, les Touaregs ont tenté de survivre. De nouvelles formes d'existence sont apparues, de nouvelles manières d'être sont nées. Les religieux ont pris progressivement de l'extension.

Tous ces changements se traduisent parfois par une réactualisation des mythes qui indique aussi un réajustement de la condition féminine.

Dans un processus engagé avant la colonisation, les Dawishkan de la région de Tombouctou, fraction des Imédédaghen séparée de la tribu-mère depuis très longtemps, se sont agrégés à la confédération des Kel Intessar et ont adopté leur système parental patrilineaire. Aujourd'hui certains tentent de rationaliser selon les données actuelles l'intervention originelle d'une femme pour la création de leur tribu et l'inexistence ou la modestie des rôles masculins. Ainsi, explique Mohamed des Imédédaghen de Tombouctou,

“Téshatert est arrivée avec ses quatre filles, Abengazé son fils et même Guma son vieux mari dont on ne parle pas. On en parle rarement car il ne s'est pas montré. Certainement il a dû mourir dès leur arrivée. Il paraît que quand ils sont arrivés, la famille transportait le vieillard, donc il ne s'est pas montré comme font les vieillards quand ils ont un âge très avancé, et d'ailleurs à cette époque c'était difficile de vieillir. On les gardait dans une maison et puis ils ne sortaient pas. C'est pourquoi on ne pouvait pas les connaître, ni parler d'eux”.

Malgré cette explication, le nom même du fils de Téshatert : Abengazé, auquel est attribuée l'étymologie de : *iba tégezé*, “il n'a pas de neveu”, restitue à l'anecdote son cadre matrilineaire qui en définit la portée, rappelant que la tente de Téshatert est jeune et faible car sans descendance adulte, sans développement et sans ramification établie par des filles mariées.

La nature des rapports sociaux entre hommes et femmes a-t-elle changé depuis le choc avec la société moderne? En milieu nomade, la scission et l'éparpillement des unités sociales, l'atomisation politique, l'appauvrissement provoqué notamment par les entraves aux caravanes et à l'économie pastorale, ont contraint à des réorientations individuelles de fortune, engageant, pour la survie, les hommes dans la contrebande ou le salariat hors du pays touareg et les femmes dans des activités domestiques ou artisanales jusque là laissées aux esclaves et aux forgerons. Les biens individuels “acquis par la force” se sont accrus au détriment des biens communautaires. Le matrimoine et tous les droits politiques et économiques (comme la perception du tribut pour les suzerains) qui circulaient selon l'axe matrilineaire se sont amoindris ou ont disparu. La construction de la tente a été négligée et beaucoup de Touaregs pensent que si la société est aujourd'hui en échec et sans avenir, ce n'est pas seulement à cause de la défaite militaire et politique, mais aussi parce que la société ne se soucie plus de son *ébwél*. Ceux qui enfreignent les règles de l'honneur en s'attaquant aux biens d'une tente, sont déconsidérés. Récemment, le chef d'une tribu vassale a utilisé et dilapidé les biens d'*ébwél* de sa femme pour partir à la Mecque. Aussi, lorsqu'il s'est cassé la jambe en faisant le tour de la Pierre Noire, tout le monde a vu dans cet incident le châtiment de sa mauvaise action. Même si la législation islamique a gagné du terrain et se trouve adoptée partout, au moins partiellement, la construction du monde autour du principe féminin résiste encore sur le plan idéologique.

En milieu urbain, ont éclos des modèles complètement nouveaux, allant à l'encontre de la voie tracée par la tradition. Les enfants scolarisés, par

exemple, ont intégré de nouvelles valeurs : celles d'abord de "travailler" et d'avoir un métier dans n'importe quelle branche, sans considération de sexe ou de rang social. D'autre part, transgressant l'orientation endogamique et hypergamique des mariages, certaines femmes intellectuelles se sont mariées avec des étrangers appartenant d'un point de vue touareg au monde barbare ou encore avec des personnes d'une classe inférieure. Enfin, sous l'effet de la misère, des femmes des milieux les plus déshérités ont accepté le mariage polygame et la prostitution.

Qu'ont gagné les femmes "libres" à ces changements? Le dialogue suivant, engagé entre des hommes et des femmes imédédaghen des Kel Gossi et enregistré dans leur campement en 1986, esquisse une réponse :

Une femme : "L'homme n'a pas de tente. Il n'a que son sac et sa monture, c'est tout."

Un homme : "Aujourd'hui, vous n'avez plus que ces tentes, c'est tout."

Une femme : "C'est à cause du Mali ! Mais avant, tous les biens étaient à nous, les femmes. L'homme, les quelques biens qu'il avait, ils appartenaient aux femmes. Autrefois, la majorité des hommes ne possédaient rien. Même ceux qui possédaient quelque chose, les femmes les surpassaient dix fois."

Un homme : "oui ! Les biens d'un homme, c'étaient les biens de sa soeur."

Pour conclure, une indéniable construction symbolique existe, centrée autour de la femme, pilier de la famille, de la tente, de la tribu, de l'univers. La femme est le principe de base, le noyau, l'intérieur, tandis que l'homme qui représente l'extérieur dérive de ce substrat. Les rôles politiques, économiques et sociaux réservés traditionnellement aux mondes masculin et féminin entretiennent une correspondance étroite avec cette vision du monde.

Bien que l'idée persiste que sans femme, c'est-à-dire sans abri, aucune vie et aucune présence ne sont possibles, la réalité présente érige un rempart incontournable, déniait la pensée et l'organisation nomades. Maintenant que les Touaregs ne peuvent plus, comme autrefois, défendre leur honneur par la guerre, maintenant qu'ils ne sont plus maîtres de leur destinée, maintenant qu'ils ont le sentiment d'avoir perdu la face par rapport aux valeurs de leur société et que certains renoncent à porter le voile, à quoi bon assureraient-ils leur continuité dans l'infamie, pourquoi bâtiraient-ils un abri autour de leur soeur? Comme disait l'un d'eux : la tente touarègue est déchirée.

Aix-en-Provence, L.A.P.M.O.
Juin 1989

Références bibliographiques

- CLAUDOT H., 1984, "Femme idéale et femmes sociales chez les Touaregs de l'Ahaggar", in *Production pastorale et société*, 14, 93-105.
- 1988, "Parenté touarègue et informatique", Travaux du LAPMO.
- CLAUDOT H., HAWAD M., 1982, *Coups et contre-coups : l'honneur en jeu chez les Touaregs*, AAN, 793-808.
- 1984, *Ebawél/essuf, les notions d'"intérieur" et d'"extérieur" dans la société touarègue*, ROMM.
- 1986, "Le lait nourricier de la société ou la prolongation de soi chez les Touaregs", in *Hériter en pays islamique* (Gast éd.), Paris, CNRS, 129-155.
- FOUCAULD Ch. de, 1951, *Dictionnaire touareg-français, Dialecte de l'Ahaggar*, Imprimerie nationale de France, 4 vol.
- GARDEL G., 1961, *Les Touaregs Ajjér*, IRS, Baconnier, 388 p.
- JEAN, Lt C., 1909, *Les Touaregs du Sud-Est de l'Aïr, Leur rôle dans la politique saharienne*, Paris, Larose.

POUVOIR, CONTRE-POUVOIR ET SOCIÉTÉ EN MUTATION

L'exemple tunisien

Sophie FERCHIOU

La Tunisie est certainement, parmi les pays arabes, celui où l'Etat a le plus oeuvré pour réduire les rapports d'inégalité entre les sexes. Cependant, trente ans après l'indépendance, les femmes n'occupent qu'une proportion infime de postes de responsabilité professionnelle et leur présence sur la scène politique reste symbolique.

Comment les femmes tunisiennes se situent-elles par rapport à l'organisation sociale du pouvoir? Dans quelle mesure participent-elles à la prise de décision et de quelles ressources symboliques ou matérielles disposent-elles pour imposer leur volonté dans les relations sociales?

L'analyse désormais classique des sociétés arabo-musulmanes distingue deux mondes sociaux fortement différenciés, un monde public masculin et un monde privé féminin. Se fondant sur cette double dichotomie public/privé, masculin/féminin, deux thèses anthropologiques concernant l'organisation sociale du pouvoir ont été avancées :

- La première thèse pose le postulat selon lequel le pouvoir relevant du domaine public et politique est le monopole des hommes, tandis que les femmes, cantonnées dans la sphère domestique, sont sans pouvoir.

Certes l'exclusion des femmes du champ de la vie publique est l'aspect le plus manifeste du rapport inégal entre les sexes car, exclues du domaine public, les femmes se trouvent automatiquement écartées de toutes les instances politiques, administratives, économiques et sociales. Mais s'il est le plus important, le pouvoir institutionnalisé n'est pas l'unique forme de pouvoir; dans chacune des sphères de la vie sociale, il existe des modèles spécifiques de relations sociales qui se définissent comme des relations de pouvoir.

- La deuxième thèse, la thèse culturaliste (R. Rossanda, 1983; A. Fine, 1984; Y. Verdier, 1979), se base sur l'analyse des rôles spécifiques des femmes pour montrer comment, par un jeu de compensation d'interférences et de significations symboliques, celles-ci constituent une culture proprement féminine, un système d'intelligibilité qui a prise sur la vie collective et dont la société masculine a besoin. Cela prouve donc qu'en terme de culture les femmes possèdent un pouvoir spécifique.

Cette approche, fondée sur la prospection de l'univers féminin, a le mérite de ne pas se situer négativement par rapport au monde masculin; elle restitue aux femmes une certaine autonomie et un rôle actif dans la société, mais en présentant le pouvoir public masculin et le pouvoir domestique féminin comme deux pôles symétriques et équivalents de la vie sociale, elle aboutit à un certain nivellement des différentes formes de pouvoir. Or, dire qu'un système est fondé sur le partage ne signifie pas qu'il s'agit d'un système égalitaire, les rôles masculin et féminin sont souvent complémentaires mais ils ne sont pas forcément équivalents. En fait, la question du pouvoir soulève de façon implicite le problème des rapports entre les sexes et des statuts différentiels que les normes en vigueur attribuent à chacun d'eux. Dans cette perspective, le pouvoir féminin apparaît souvent comme une forme de résistance, un contre-pouvoir. Par ailleurs, la séparation entre le privé et le public n'est pas étanche, car dans un système de rapport inégalitaire entre les sexes, le pouvoir des hommes ne s'arrête pas au seuil de la porte, il s'exerce aussi et surtout dans la famille, et même s'ils agissent dans des sphères différentes, les hommes et les femmes participent à la reproduction du même ordre social. Compte tenu du cadre théorique et juridique de son système de rapports entre sexes, chaque société définit sa propre organisation sociale du pouvoir.

En Tunisie comme dans tous les pays arabo-musulmans, la question du pouvoir se situe dans un cadre théorique et juridique où l'autorité revient aux hommes et l'obéissance aux femmes, "les hommes ont autorité sur les femmes en vertu de la préférence que Dieu leur a accordée et à cause des dépenses qu'ils font pour assurer leur entretien" dit le Coran (Des Femmes, sourate IV, verset 38). Se conformant à cette idéologie agnatique, l'article 23 du Code du statut personnel tunisien stipule que "la femme doit respecter les prérogatives de son mari en tant que *chef de famille* et, dans cette mesure, elle lui doit obéissance". De même, l'article 831 du Code des contrats et des obligations soumet le travail de la femme à l'autorisation maritale préalable. Et, bien que selon le pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels du 29.11.1988 (ratifié par la Tunisie), la femme a théoriquement le droit de choisir librement son métier, en fait, le mari peut s'y opposer pour "motifs graves" menaçant la continuité de la vie en commun. S'il juge que le métier choisi est incompatible avec les responsabilités qui incombent à l'épouse au sein du couple et de la famille, il peut l'empêcher de l'exercer.

Le pouvoir des hommes apparaît ainsi comme le droit de décider, de commander, d'imposer l'obéissance; c'est le véritable pouvoir. Mais, sans

détenir le pouvoir, on peut avoir du pouvoir et être, comme dit Max Weber (1971) "capable - pour une raison ou pour une autre - d'imposer, dans une relation sociale, sa volonté personnelle"; et c'est dans ce sens que l'islam reconnaît aux femmes un pouvoir redoutable appelé *el kayid*, la ruse malvaillante¹ ou bien *elfitna*, la séduction, qui mène les hommes à leur perte, à la sédition (A. Bouhdiba, 1975).

Dans le contexte culturel islamique, le pouvoir masculin se définit donc comme un pouvoir légal, reposant sur des normes sociales admises, qui sans cesse le déterminent et le justifient, tandis que le pouvoir féminin apparaît comme un pouvoir usurpé, illégal, mais efficace. L'un est fondé sur la légalité, l'autre est mesuré par ses effets, d'un côté c'est le droit, de l'autre la ruse.

Mais, face à l'autorité patriarcale, la ruse ne constitue que l'une des formes de résistance utilisées par les femmes. Les réponses à la domination sont multiples et elles varient d'un milieu social à un autre, selon chaque type d'organisation sociale, car à chaque mode de domination masculine correspondent des systèmes de compensation, de résistance, des contre-pouvoirs féminins. Selon que l'on se place en milieu rural par exemple ou bien en milieu urbain, dans une famille élargie traditionnelle ou dans une famille nucléaire moderne, l'articulation entre le pouvoir et contre-pouvoir se fait différemment. En ce qui concerne la Tunisie, nous fonderons notre analyse de l'organisation sociale du pouvoir sur des exemples pris dans deux milieux socio-économiques différents.

1. Pouvoir et honneur en milieu rural

Contrairement à ce qui se passe à Tunis et dans certaines grandes villes de province où l'érosion des structures traditionnelles commence à se faire sentir, dans les campagnes tunisiennes l'organisation sociale est restée sensiblement la même, malgré les changements parfois importants comme par exemple le passage du mode de vie nomade lié à une économie pastorale, au mode de vie sédentaire lié à une économie agricole en périmètres irrigués. La famille de type patriarcal demeure la cellule sociale de base, et la tribu, le groupe de référence est le symbole de l'unité ethnique. L'individu n'est socialement identifié que dans la mesure où il se rattache à un groupe familial et en tant que membre de ce groupe, il doit se soumettre aux disciplines rigoureuses permettant de façonner et de perpétuer l'image de marque collective. Cet attachement aux règles et valeurs qui symbolisent l'identification au groupe familial constitue la composante essentielle du sentiment de l'honneur. Il revient certes aux hommes de maintenir et de fortifier ce capital symbolique qu'est l'honneur, mais ce sont les femmes qui, paradoxalement, en portent la principale responsabilité. L'honneur du groupe familial est fondamentalement lié au comportement

1. *Inna kaydahunna'adim* ("leur pouvoir est immense"), dit le Coran (sourate XII, verset 28).

féminin vis-à-vis de la sexualité, c'est la vertu des femmes qui constitue le support essentiel de l'honneur du groupe. "L'honneur est acquis par les hommes et perdu par les femmes" dit Pitt- Rivers (1983).

Or, l'islam définit sans ambiguïté la femme comme agent sexuel avant tout, elle fournit les services sexuels pour le plaisir des hommes et assure la reproduction de leur descendance dans les limites de la légitimité patriarcale. On trouve le rôle des femmes comme source de plaisir clairement décrit dans le Coran, à travers le modèle des *huriya*, ces créatures du paradis, offertes en récompense à ceux qui auraient mérité l'accès aux cieux par leurs bonnes actions sur terre : "Nous les avons faites vierges, aimantes et d'égale jeunesse" (sourate LV, Le miséricordieux, versets 56 sq. et LVI, L'événement, versets 34 sq.).

Dans la culture islamique classique, la sexualité féminine apparaît donc comme "naturelle", elle est même bénéfique puisque la femme définie comme objet de plaisir est offerte en récompense aux croyants, mais cette sexualité est trop forte, elle est *dangereuse*, elle est capable de provoquer le chaos social (*fitna*) et de menacer l'ordre établi. Hypertrophié, le rôle sexuel des femmes devient aussi un sujet de préoccupation sociale, et ce sont les hommes, définis par le Coran (sourate IV, verset 34) comme supérieurs à elles moralement, intellectuellement et physiquement, qui sont investis de l'*autorité* nécessaire pour contrôler cette sexualité dangeuse et protéger les femmes contre elles-mêmes et contre les convoitises des étrangers. C'est ce qui explique la logique de la morale de l'honneur fondée sur l'opposition entre le masculin et le féminin : l'honneur au masculin, *essaraf*, est essentiellement défini par sa dimension sociale, il est lié à l'orgueil, à la dignité, tandis que l'honneur des femmes, *el card*, est défini par rapport à la *honte*, à la souillure et à la culpabilité. Mais, malgré la surveillance constante et rigoureuse assurée par les membres masculins de la famille (en particulier les frères), les règles de l'honneur ont, de tous temps, été transgressées par certaines femmes. Cela prouve que la ruse féminine parvient à tromper les guetteurs les plus acharnés, mais cela prouve aussi que, quel que soit son système oppressif, la société accepte des déviations à ses normes.

Dans les campagnes tunisiennes où les mariages sont traditionnellement arrangés entre les familles (et de préférence au sein de la même tribu), le phénomène de *hrub* (la fuite de la jeune fille avec le partenaire de son choix), apparaît comme la déviation institutionalisée; elle se déroule suivant des règles bien définies et admises par la communauté. Promise (souvent depuis l'enfance) à son cousin ou quelque parent, la jeune fille refuse parfois le choix que ses parents ont fait pour elle et décide de se marier avec un partenaire de son choix. Dès que sa décision est prise, elle quitte le domicile de ses parents (seule ou accompagnée de celui qu'elle veut épouser) et va se mettre sous la protection d'une autorité locale : le descendant du Saint Vénéré par la tribu et gardien de son sanctuaire, le notable le plus âgé et le plus respecté de la région, ou bien, simplement, *el'umda* qui représente le pouvoir central. Dès lors, elle devient invulnérable. Personne, ni ses

parents, ni ceux du jeune homme ne peuvent l'attaquer, et quel que soit le "protecteur" choisi, du moment qu'elle s'est adressée à lui, il se trouve dans l'obligation de négocier avec les parents pour leur faire admettre le choix qu'elle a fait. Une fois l'accord obtenu, le "protecteur", accompagné par un ou deux autres notables, conduit le couple à sa nouvelle demeure, c'est-à-dire au domicile du jeune homme, où un rituel de mariage tout à fait sommaire est effectué pour consacrer l'union.

La caution de la personnalité influente marque la victoire du couple, mais plus précisément la victoire de la femme qui arrive ainsi à imposer sa volonté à ses parents et au groupe social tout entier. Car, contrairement à ce qui se passe dans l'enlèvement (autrefois très fréquent lors des "razzia" entre les tribus) où la femme est traitée comme un objet, un bien qu'on s'approprie, dans la "fuite", la femme s'affirme comme sujet, puisque c'est elle qui choisit son partenaire¹, et c'est elle qui prend l'initiative de "fuir".

Mais, plus qu'un acte de révolte, la "fuite" telle qu'elle est pratiquée en Tunisie, en particulier dans le Sud du pays, se présente comme une véritable procédure. Dans la région de la Skhira² par exemple, la "fuite" est intégrée au processus officiel du protocole matrimonial. En effet, avant toute demande en mariage, la jeune fille accompagnée de son prétendant simule une "fuite" et va se réfugier au poste de police le plus proche, ou bien chez le responsable administratif de la région et ce n'est qu'après son retour sous la protection des notables de la tribu et du représentant de l'autorité régionale, que les formalités habituelles du mariage peuvent commencer.

Ainsi, la déviation est non seulement admise par la société, mais elle est institutionnalisée, elle est récupérée par le pouvoir patriarcal qui finalement la contrôle, tout en lui accordant la légitimité nécessaire. Dans le système des rapports inégalitaires traditionnels des campagnes tunisiennes, le phénomène de la "fuite" se situe donc au niveau de l'articulation entre le pouvoir patriarcal dominant et un contre-pouvoir féminin efficace.

2. Pouvoir et résistance en milieu urbain

En milieu urbain, l'accession des femmes au marché du travail est certainement le phénomène civilisationnel le plus important des trente dernières années. Au lendemain de l'indépendance, une série de mesures législatives et sociales ont été prises par l'Etat afin de favoriser ce que l'on a appelé "l'entrée des femmes dans la production". En réalité, les femmes n'ont jamais cessé d'être productrices tant à la ville qu'à la campagne, mais la production est ici entendue dans le sens de production de type capitaliste impliquant un travail salarié.

1. Les Sahariens disent *hurbitla*, "elle a fui vers lui".

2. Le village de la Skhira se situe entre Sfax et Gabes.

Bien que faibles par rapport à la population globale, les emplois subitement occupés par des femmes avaient, au lendemain de l'indépendance, une grande signification pour la définition du statut de la femme.

Aujourd'hui, la situation des femmes par rapport à l'emploi se présente différemment : que la femme ait un travail salarié et qu'elle l'exerce en dehors de son domicile n'est plus considéré comme une révolution en soi. Le nombre des femmes parmi les salariés a augmenté de façon considérable. Si, en 1966, elles ne représentaient que 5,5% de la population active (donc seulement un actif sur vingt était une femme), au dernier recensement le pourcentage des femmes dans la population active est passé à 21,9% (soit un actif sur 5). Le problème est à présent de savoir quel est l'impact de cette irruption des femmes dans la cité sur le système des rapports d'inégalité entre les sexes et sur l'organisation sociale du pouvoir.

Certes, l'entrée des femmes dans la vie publique, par le biais du travail salarié, a entamé un processus irréversible mais, d'une façon générale, le travail des femmes, dans les entreprises industrielles comme dans l'administration, est conçu comme le prolongement des travaux qu'elles accomplissent au foyer.

En effet, dans les industries manufacturières où les femmes constituent près de la moitié des effectifs, 92% des travailleurs sont employés dans le secteur du textile (M. Dammak, 1980). Le deuxième secteur où, d'après les statistiques officielles de l'Institut national des statistiques (INS), la concentration de la main-d'oeuvre féminine est importante (20,8% des femmes actives) est ce qu'on appelle le "secteur des services", un secteur mal défini où on classe les domestiques et les "aides familiales" de toutes sortes, travaillant chez des particuliers, dans des ateliers domestiques d'artisanat ou dans de très petites entreprises de couture ou de tricot par exemple. On classe également dans ce secteur toutes les travailleuses dont le travail traditionnel est converti et actualisé, tels la broderie ou le repassage dans une usine, ou bien la cuisine dans un hôpital ou le ménage dans une administration.

De même, dans la fonction publique¹, où les dispositions juridiques sont les plus égalitaires, la plus grande concentration de femmes se trouve dans les secteurs dits "à vocation féminine", c'est-à-dire le corps para-médical qui occupe 45,5 % de femmes et le corps enseignant qui occupe 31,5% (où la discrimination se ressent néanmoins au niveau de l'enseignement supérieur où sur un effectif total de 1 916 professeurs, seulement 330 sont des femmes). Tandis que dans les secteurs techniques de haut niveau (ingénieurs ou architectes par exemple), de même que dans le corps médical, la proportion des femmes reste extrêmement faible. Certes, la magistrature, secteur traditionnellement réservé aux hommes, est timidement ouverte aux femmes, mais elles sont généralement orientées vers les carrières de juges d'enfants.

1. Statistiques officielles arrêtées en 1985.

Au niveau des responsabilités politiques, les femmes demeurent pratiquement absentes. C'est seulement en 1983 (c'est-à-dire vingt-sept ans après l'indépendance) que, pour la première fois, une femme accède à la fonction de ministre. Mais deux faits significatifs caractérisent cet événement : d'une part l'appellation "ministère de la Famille et de la Promotion de la femme" qui traduit une option idéologique identifiant la femme à la famille, c'est-à-dire à son rôle le plus traditionnel; d'autre part, la période extrêmement courte durant laquelle ce ministère a pu fonctionner, puisqu'il a été supprimé à peine trois ans après sa création, de telle sorte qu'après le bref passage (de 1984 à 1988) d'une femme à la tête du ministère de la Santé, il n'y a plus, aujourd'hui, de femmes dans le gouvernement en dehors d'un secrétariat d'Etat au ministère des Affaires sociales. Et, malgré une législation égalitaire donnant aux femmes le droit d'élire et d'être élues, très peu d'entre elles occupent des fonctions électives : aux dernières élections législatives, seules sept femmes ont pu être dotées du mandat de député, et au niveau des municipalités il n'y a que deux femmes qui ont accédé aux fonctions de présidentes d'un conseil municipal.

Ainsi, que ce soit dans la sphère politique et administrative ou dans le domaine technique et économique, les femmes ne participent à la gestion et à la prise de décision que de façon exceptionnelle. Par contre, elles sont employées de façon massive dans les travaux d'exécution, et en particulier ceux qui se situent dans le prolongement du rôle traditionnel. Défini par le discours officiel comme un facteur important de la modernité, comme une composante essentielle du développement, le travail salarié des femmes se présente, en fait, comme une extension, une réadaptation des activités qui leur sont traditionnellement réservées. Cette configuration du travail féminin est l'expression de la contraction inhérente à la politique interventionniste de l'Etat.

En effet, après avoir encouragé les femmes à "s'engager dans le processus du développement", l'Etat a très vite tenté de freiner le mouvement. Dès 1976 le président Bourguiba, qui est pourtant l'initiateur des dispositions prises en faveur du travail de la femme, a déclaré solennellement¹ :

«Il faut faire prendre conscience à la femme de ses responsabilités familiales en qualité d'épouse, de mère et de maîtresse de maison... Il convient de lui faire prendre conscience que son rôle dans la vie politique peut parfois revêtir pour elle, un caractère secondaire»,

et c'est dans cette perspective que la loi autorise le mari à empêcher sa femme d'exercer le métier qu'elle a choisi "pour motif grave menaçant la vie du couple".

Ainsi défini comme secondaire par rapport aux rôles traditionnels et par rapport au travail masculin, comme un élément perturbateur au sein de la famille, le travail salarié de la femme constitue une source de conflits quel que soit le domaine où il s'exerce. Car, tandis que la loi consacre les

1. Discours de Bourguiba devant le congrès de l'Union nationale des femmes, 13 août 1976.

hommes dans leur rôle de "chef de famille" et leur accorde tous les droits de direction, les femmes se trouvent aux prises avec les obligations que leur confère leur nouveau statut de travailleuse et les obligations qu'elles doivent assumer selon leur statut traditionnel. Face à cette situation doublement contraignante, on peut relever dans les milieux urbains tunisiens trois types de réponses selon le choix idéologique des femmes, et surtout selon les conditions sociales et économiques où elles se trouvent. Ces trois modes de résistance sont : le magico-religieux, la contestation politico-sociale et le discours identitaire.

1) *Le magico-religieux* demeure le lieu d'élection du contre-pouvoir féminin pour les femmes appartenant aux couches les plus défavorisées de la société où les femmes subissent une double domination masculine : l'une, patriarcale, s'exerçant au sein de la famille, l'autre, patronale, s'exerçant sur les lieux de leur travail. Mais parmi les formes magico-religieuses du contre-pouvoir, c'est la possession par les *jnoun* (esprits) qui, actuellement, constitue l'exemple le plus significatif.

En effet, au lendemain de l'indépendance, les cultes de possession comme les confréries auxquelles ils se rattachent étaient sérieusement menacés de disparition car, à l'opposition de l'islam orthodoxe, venait s'ajouter celle de l'Etat indépendant qui voulait démontrer sa ferme volonté d'instaurer un pouvoir laïc et moderne. Une offensive intense fut alors déclenchée contre le maraboutisme et contre les cultes de possession qualifiés d'archaïques et de rétrogrades. Cette attitude hostile du pouvoir a beaucoup affaibli les confréries religieuses mais les cultes de possession n'ont jamais complètement disparu. Aujourd'hui ils connaissent une nette recrudescence et un regain spectaculaire parmi les femmes des milieux populaires.

Autrefois, les possédées étaient des femmes généralement analphabètes et sans profession, elles étaient toujours célibataires, veuves ou divorcées. Les conflits qu'elles vivaient se situaient au niveau de la sexualité et des interdits qui s'y rapportaient. Aujourd'hui, la plupart des possédées ont fréquenté l'école mais leur niveau d'instruction est le plus souvent très bas, et les métiers qu'elles exercent à l'extérieur du foyer sont généralement des métiers subalternes et mal payés. Elles sont souvent mariées et vivent une situation conflictuelle inhérente à leur condition de "mère de famille" travaillant à l'extérieur du foyer. La première crise de possession (perçue comme une maladie) éclate toujours à un moment critique de leur existence : la perte de la virginité, une fausse-couche, un enfant mort-né ou mort en bas âge, car tous ces événements s'inscrivent dans leur vie comme des transgressions, des fautes graves qu'elles doivent expier. L'élément essentiel de la crise de possession est donc le sentiment de culpabilité et, que cette culpabilisation soit d'ordre sexuel ou statutaire, elle est intimement liée à la condition féminine dans ces milieux. Chaque conjoncture spécifique engendre une situation culpabilisante différente pour les femmes, et le travail salarié à l'extérieur du domicile est actuellement doublement culpabi-

lisant car, au manque des devoirs de mère et d'épouse, il ajoute "l'abandon du foyer". De plus en plus, les femmes se trouvent confrontées à deux modes de vie antinomiques, le mode traditionnel et le mode de type occidental, elles sont coincées entre deux types d'obligations, les uns professionnels, les autres domestiques. Tirillées, culpabilisées, celles qui n'arrivent pas à ajuster leur vécu à toutes ces contraintes ou bien qui les refusent, se réfugient dans la possession, qui leur permet d'établir de nouveaux rapports avec l'entourage.

En effet, la possession par les *jnoun* est un phénomène qui s'adresse avant tout à l'entourage, c'est une conduite qui vise à exprimer et à obtenir. Décrivant l'état de l'une de ses "malades" possédée, le psychiatre tunisien S. Ammar dit :

"elle était ainsi tout à la fois possédée, tyrannisée, mais aussi protégée par le *djin* qui, en quelque sorte, devenait son alibi, son tuteur et le solide porte-parole de ses craintes, de ses désirs, de ses espoirs, voire même de ses libérations instinctuelles qui ne pourraient s'exprimer ouvertement sans danger". (S. Ammar, 1984)

Selon R. Bastide (1972), la possession est une "réponse à des défis sociaux"; son effet cathartique est d'autant plus salubre que l'environnement est opprimant et culpabilisant. De la situation de coupable, la femme passe à celle de victime, victime du *djin* qui la possède et la torture, mais en même temps, elle est dotée d'un pouvoir de médiation avec le monde surnaturel; en état de transe, elle peut parfois dire l'avenir à ceux qui l'interrogent et aussi guérir ceux qu'elle touche. Ce pouvoir de méditation transcende tous les rapports entre sexes. Il confère à la femme un statut spécifique, même en dehors des crises de possession, car c'est un pouvoir qui reste toujours latent et redoutable.

2) *Le pouvoir délégué des islamistes*. En Tunisie, comme dans les autres pays arabo-musulmans, le mouvement intégriste se présente comme le défenseur des catégories les plus défavorisées de la population, comme le porte-parole des opprimés et des laissés-pour-compte.

L'immense majorité des participants à ce mouvement sont les jeunes (filles et garçons) issus des couches sociales les plus pauvres et notamment dans les familles d'origine rurale et villageoise. Noyés dans une société urbaine qui les ignore et les écrase, ces jeunes se battent avec des difficultés non seulement économiques mais surtout psychologiques. Tous les observateurs s'accordent pour dire que le recrutement des islamistes ne se fait ni dans les catégories élevées de la société urbaine, ni dans les milieux proprement ruraux et ceci pour des raisons inverses.

C'est dans les milieux aisés des villes que les femmes bénéficient le plus du féminisme d'Etat, par contre, dans les milieux ruraux, les femmes ne sont pratiquement pas touchées par ce féminisme; les premières sont au delà du danger intégriste parce qu'elles sont conscientes des acquis juridiques et sociaux dont elles profitent, tandis que les autres sont en deçà de ce danger

parce que, pour elles, rien n'est changé. Ce sont donc les femmes appartenant aux couches défavorisées des milieux urbains qui constituent le terrain le plus favorable pour le mouvement islamiste, car elles sont conscientes des acquis mais n'en profitent pas. Ayant accédé à un certain degré d'instruction, elles participent à plusieurs activités de la vie publique mais à un niveau subalterne et, quelle que soit la maturité dont elles peuvent faire preuve, leur participation au pouvoir politique et aux responsabilités associatives est presque nulle; elles n'ont donc rien à perdre et, malgré son idéologie sexiste, le mouvement islamique leur offre une alternative meilleure.

En effet, dès le moment où elles acceptent de porter le voile, symbole de l'intériorisation de l'idéologie intégriste et de leur discours identitaire, les femmes acquièrent le droit de participer aux activités militantes du mouvement. Pour l'entourage familial, elles deviennent comme asexuées, elles peuvent sortir seules, aller là où elles veulent et quand elles veulent, même la nuit s'il le faut. L'adhésion au mouvement, symbolisée par le voile, leur confère un certain prestige et un rôle de leader auprès des autres femmes; elles apparaissent comme celles qui savent, qui expliquent et qui arrivent souvent à convaincre, elles jouissent donc d'un pouvoir que les femmes ont rarement eu dans la société tunisienne. Mais il s'agit d'un pouvoir délégué car elles ne font qu'exécuter des programmes qu'elles n'ont pas elles-mêmes élaborés.

Ainsi les femmes islamiques reproduisent le modèle du militantisme féminin de tous les mouvements nationalistes, où le pouvoir des femmes apparaît plus comme une compensation à leur soumission qu'un véritable contre-pouvoir.

3) *La résistance contestataire*. Le pouvoir que nous avons appelé contestataire tire sa substance, non pas des normes en vigueur ou de la répartition sexuelle des rôles, mais de la prise de conscience du principe égalitaire et des ressources que les femmes mobilisent pour infléchir les décisions dans le sens qu'elles désirent et pour changer l'ordre établi du système traditionnel des rapports entre les sexes.

Sur le plan familial, les anthropologues américains (C. Nelson, 1973; V. Maher, 1964) qui ont étudié de près le pouvoir social en tant que forme particulière de relation sociale, l'ont défini comme une réciprocité d'influence : hommes et femmes, dans leur interaction, ne cessent pas de négocier les règles qui délimitent leurs relations spécifiques.

Il s'agit donc d'un pouvoir qui se définit comme un processus dynamique dont l'analyse se fait en fonction d'un "ordre négocié" et non d'un ordre définitivement établi.

En Tunisie, l'accès des femmes à des ressources autrefois entièrement réservées aux hommes, comme l'instruction et le travail rémunéré, a fait apparaître ce "pouvoir de marchandage" dans certains milieux favorisés où les femmes ont acquis un statut socio-économique égal et parfois supérieur à celui des hommes.

Certes, dans le contexte culturel tunisien où l'autorité patriarcale est théoriquement et juridiquement reconnue, le "pouvoir négocié" est souvent vécu douloureusement par les femmes, car dans la vie quotidienne les conflits sont fréquents et ils aboutissent parfois à des ruptures comme l'indiquent la plupart des études sur le divorce (A. Hermassi, A.M. Hamed, 1985). Mais malgré les difficultés et les conflits qu'elle engendre, cette forme de résistance est la seule où la conception du pouvoir féminin n'est pas résiduelle, où elle est fondée sur le principe égalitaire.

Au niveau politique, la résistance contestataire féministe de type occidental est née vers les années quatre-vingt, dans le milieu universitaire de la capitale. Cette tendance contestataire, qui témoigne d'une conscience politique active, comporte plusieurs groupes différenciés : la commission de la femme "travailleur" au sein du syndicat (l'Union générale des travailleurs tunisiens), la commission "femme" au sein de la Ligue des droits de l'homme, la section tunisienne de l'Association des femmes africaines pour la recherche et le développement (AFARD) et, récemment constitué, le Rassemblement des "femmes démocrates". Seul ce rassemblement, qui relie plusieurs groupes féministes, présente le profil d'une institution véritablement autonome. Mais c'est une institution qui vient juste d'être reconnue légalement; elle est actuellement constituée par des femmes citadines et universitaires, pour la plupart issues d'une catégorie sociale favorisée. Il est certainement trop tôt pour savoir s'il s'agit d'un véritable noyau de militantes d'avant-garde capables de rallier les femmes appartenant aux autres couches sociales et de constituer une force politique, un pouvoir féminin qui peut non seulement remettre en question le système traditionnel des rapports entre les sexes, mais aussi imposer des changements en faveur des femmes à l'échelle nationale.

Aix-en-Provence, L.A.P.M.O.

Références bibliographiques

- AMMAR S., 1984, "Psychiatrie et traitements traditionnels en Tunisie", *Psychologie Médicale*, 16 juil.
- BASTIDE R., 1972, *Le rêve, la transe et la folie*, Paris, Flammarion.
- BOUHDIBA A., 1975, *La sexualité en Islam*, Paris, PUF.
- BOURDIEU P., 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Paris, Droz.
- DAMMAK M., 1980, "Travail féminin et niveau de vie en milieu ouvrier de Tunis", *La Revue tunisienne des sciences sociales*.

- FINE A., 1984, "A propos de trousseau, une culture féminine?" in *Une histoire des femmes est-elle possible?*, dir. M. Perrot, Paris Rivages.
- HAMED A.M, HERMASSI A., 1985, "Le divorce dans la région de Tunis", étude pour le compte de l'Union nationale des femmes tunisiennes, photocopié..
- BECK L. et KEDDIE N. eds, 1978, *Women in the moslem world*, Cambridge, Harvard university press.
- MAHER Vanessa, 1964, *Women and property in Morocco*, Cambridge University Press.
- NELSON Cynthia, 1973, "Public and Private politics : woman in the middle eastern world", in S. Ibrahim et N. Hopkins eds, *Arab society in tradition* .
- PITT-RIVERS J., 1983, *Anthropologie de l'honneur. La mésaventure de Sichem*, Paris, ed. le Sycomore, trad. de l'anglais.
- ROSSANDA Rossana, 1983, "Sur la question de la culture féminine", Femmes de la Méditerranée, sous la direction de M. Gadant, *Peuples méditerranéens*. n° 22-23, janv.-juin.
- VERDIER Y., 1979, *Façon de dire, façon de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*, Paris Gallimard.
- WEBER M., 1971, *Economie et société*, t. I, Paris, Plon.

LA PERMISSION DE DIRE "JE"*

Réflexions sur les femmes et l'écriture

à propos d'un roman de Assia Djebar, *L'amour, la fantasia*

Monique Gadant

N'avons-nous pas toutes et tous la permission de dire "je"? Que peut bien signifier d'ailleurs une telle permission? Faudrait-il pour parler à la première personne en référer à une quelconque autorité qui nous octroie ce "droit"? Question étonnante qui nous renvoie à un monde où le "je" ne peut se dire, où le dévoilement de la subjectivité est censuré et doit, s'il en est ainsi, transgresser de tels interdits qu'il ait besoin de l'approbation d'un invisible tribunal pour se justifier.

Peut-être oublions-nous qu'à une période pas si lointaine des auteurs masculins et européens ont été en procès pour immoralité, qu'il reste des choses "qu'on ne dit pas", des personnes et des groupes privés d'expression. Précisément le mouvement féministe a revendiqué pour les femmes le droit de dire leur subjectivité, de conquérir pour cela de nouveaux espaces : d'où la création de revues, de maisons d'édition où la parole et l'écriture féminine n'obéissent plus à des codes masculins, où des individus-femmes puissent

«parler d'elles-mêmes en public, non pas dans les termes génériques de "force", de "masses féminines", de "problèmes spécifiques", de stratégies de lutte", mais en des termes absolument personnels, authentiques, anti-rhétoriques, anticonformistes» (Belotti E., 1977).

* Pour le colloque Femmes et écriture (*Donne e scrittura*), organisé par l'ARCIDONNA de Palerme les 9-10-11 juin 1988.

Dans les années soixante-dix, on a ainsi privilégié le vécu, le témoignage. On a affirmé aussi la spécificité de la création féminine. Une nouvelle subjectivité a cherché à s'imposer dans la littérature.

Cependant, que ce soit dans la poésie, l'autobiographie, le roman, l'Europe a connu depuis longtemps des formes littéraires qui ont favorisé le développement de l'expression de l'individu dans ce qu'il a de plus intime, même si les femmes en ont peu profité. Cela correspondait à une évolution de la société. Tel n'est pas le cas du monde arabe et du Maghreb en particulier. Le roman y est un genre récent qui a été emprunté à l'Occident, s'est développé en français, surtout depuis une trentaine d'années. Le besoin de se dire, chez un même auteur, se conjugue toujours avec la dénonciation du colonialisme. Pour l'Algérie, dans le courant des années cinquante, des oeuvres majeures ont vu le jour (Feraoun M., 1950, 1953, 1957; Dib M., 1952, 1954, 1957; Mammeri M., 1956; Yacine K., 1956; Djébar A., 1957, 1958). Mais l'intime et surtout ce qui touche à la famille et à la relation entre les sexes, à l'amour, y est voilé avec une pudeur extrême. Que l'oeuvre soit plus ou moins proche de l'autobiographie, le simple fait de dire "je", d'exposer la subjectivité est déjà une incongruité, puisque la morale oblige à un effacement de l'individu dans le groupe : "Il n'y a que le diable qui dit moi" - "Il n'y a que le diable qui commence par lui-même..." (Bourdieu P., 1972 : 28). La règle fondamentale est de ne pas parler de soi et de ne pas livrer les affaires du privé qui doivent rester secrètes. Je parle ici d'une règle qui s'impose à toute la société et par suite s'impose à la littérature, aux auteurs des deux sexes, *a fortiori* à une femme écrivain. Assia Djébar qui écrit son premier roman, *La Soif*, en 1957 a été pendant longtemps la seule femme écrivain en Algérie. Elle reste la seule aujourd'hui à être l'auteur d'une *oeuvre* (c'est-à-dire quelqu'un dont la finalité soit la littérature et ne soit pas un(e) écrivain(e) épisodique), et à produire, à travers ce roman, *L'amour, la fantasia*, une réflexion sur l'acte d'écrire et plus précisément sur l'acte d'écrire en français quand on est une femme arabe (des écrivains en français ont réfléchi sur l'usage du français, avant elle, mais différemment [A. Mazouni, 1969]).

J'ai donc voulu rappeler par ce titre, "la permission de dire 'je' ", et par cette réflexion sur un roman de femme algérienne, que l'expression de la subjectivité reste encore actuellement interdite en Algérie, à des degrés divers, dans tous les milieux. Elle l'est dans la vie courante, elle l'est dans la littérature. Y manquer pour un homme, c'est manquer au code de l'honneur, pour une femme, c'est porter atteinte à l'honneur des pères et des frères. D'où le choix fréquent d'un pseudonyme par les femmes qui écrivent : ce qui est le cas d'Assia Djébar. En effet, par l'écriture une personnalité s'affirme, un nom s'offre au jugement du public : il est difficile d'admettre que cette personnalité soit une femme, que ce nom soit du père ou du mari dont l'honneur est ainsi mis en jeu.

Parler de soi, parler en public (écrire) en termes personnels est, pour une femme, une double transgression : en tant qu'individu abstrait alors qu'elle est en réalité l'objet même de tous les interdits, celle dont on ne doit pas

parler, celle qu'on ne doit pas voir, celle qu'on n'est pas censé connaître, qui doit passer inaperçue. Aussi la femme qui parle d'elle-même parle du privé, du monde secret que l'homme ne doit pas dévoiler. La femme est celle qui n'a pas la parole et qui n'a pas de nom, celle que les hommes ne doivent pas évoquer en public autrement que par l'impersonnel : "Comment va ta maison?" Si elle s'empare de l'écrit, elle s'emparera de la parole, et menacera la règle de la séparation des sexes (*infîçal*), condition d'existence de la société. Elle violera la Loi que les hommes eux-mêmes doivent respecter. Il est donc interdit deux fois à la femme de parler (d'elle).

Si la pratique quotidienne trouve, selon les milieux, des accommodements avec le principe, celui-ci reste présent au niveau des règles qui commandent la relation entre les sexes, leur place dans la famille et (si la femme s'y risque) dans la vie publique.

Le fait d'écrire est un des aspects de la présence féminine dans la sphère publique. Cette présence reste anormale et doit être justifiée. Tous les discours le disent, ceux de l'Etat, ceux des familles : la femme sort pour travailler, c'est utile à la construction du pays, elle sort pour militer (elle a participé à la guerre). Elle ne sort donc pas pour son plaisir et doit faire attention de rester dans la sphère publique *une femme*, garder sa pudeur, sa vertu, toujours soupçonnée, rester au service de la communauté et passer inaperçue.

J'ai choisi ce roman, *L'Amour, la fantasia*, car il constitue, comme je l'ai dit plus haut, dans l'oeuvre de l'auteur et dans la production littéraire féminine algérienne, un travail exceptionnel, de surcroît d'une très haute valeur esthétique : Assia Djebar y met en scène romanesque non seulement une réflexion sur l'écriture mais sur la justification de l'écriture. D'une certaine manière, elle s'explique sur le droit qu'elle a pris de dire "je", expose ce qui lui en donne la *permission*.

En effet, la réflexion sur l'écriture féminine impose sa structure au roman. On constate un entrelacement de textes autobiographiques et historiques : le travail du lecteur, de la lectrice, est d'en trouver le sens car on est très vite obligé de constater que cet ensemble de textes n'est pas, bien sûr, une simple juxtaposition, mais que cette composition a un sens. Quel est-il?

L'enfance, l'école, le père instituteur indigène¹, l'apprentissage de la culture française, l'amour, le mariage, la blessure que constitue l'échec de la passion, textes autobiographiques qui s'insèrent dans un ensemble de textes historiques dont les uns font revivre la conquête coloniale (1830), d'autres la guerre de libération (1954-62) et mettent en évidence des personnages féminins. Roman très construit, dans une langue qu'on a dite "superbe" (T. Ben Jelloun, *Le Monde*, 10.5.86), sous la forme d'une partition musicale : les voix se répondent qui orchestrent le lien entre le passé et le présent, les voix des aïeules qui parlaient en arabe (transcrites en français)

1. On appelait, pendant la période coloniale, "instituteurs indigènes", les instituteurs algériens enseignant dans le cadre de l'école française, en Algérie. Ils étaient formés, avec les stagiaires européens d'origine, depuis 1883, à la même Ecole Normale, à la Bouzareah, Alger.

et cette voix à la première personne qui dit "je" en français. Les aïeules noyées dans le sang d'un peuple qui se bat, "je" perdue dans une histoire d'amour triste.

S'il y a eu transgression, comment s'est-elle produite? L'acquisition, la conquête du métier d'écrivain n'a été possible que par un acte qui est doublement culpabilisant : le passage par l'école française pendant la période coloniale. Viol d'un interdit (les femmes ne doivent pas sortir) qui est aussi une trahison. Nous sommes dans les années trente. L'école française, obligatoire depuis la fin du XIX^e siècle, a été longtemps refusée par les Algériens, puis au détour des années vingt, acceptée pour les garçons seulement, comme un mal nécessaire dont il fallait, pensait-on, protéger les femmes. Celles-ci, restées en marge de la modernité qui s'imposait par le biais du colonialisme au contact duquel seuls les hommes s'exposent, seront vouées à l'ignorance et à la conservation des traditions. Cette réaction de défense sera finalement remise en cause par une minorité d'hommes instruits, manquant d'épouses qui les comprennent. Ainsi il se trouve quelques hommes qui bravent l'interdit. Précisément le milieu des instituteurs indigènes développe, au début du siècle, les premières idées "féministes" (Gadant M., 1981, 1988). Avec eux des médecins, avocats, hommes de théâtre¹ militent pour l'émancipation de la femme. Cette "émancipation", voulue par certains hommes suspectés d'*assimilationisme* suscite dans l'opinion, y compris chez les femmes, de la réprobation parce qu'on prévoit dans l'acquisition de l'écriture la faute sexuelle, l'impureté en puissance : en effet, le voile, le mur enferment la parole et le corps de la femme mais la lettre (si elle peut l'écrire) franchit les obstacles. Le romanesque quotidien s'embusque comme une menace de souillure si on ose instruire sa fille.

«Dès le premier jour où une fillette "sort" pour apprendre l'alphabet, les voisins prennent le regard matois de ceux qui s'apitoyent, dix ou quinze ans à l'avance : sur le père audacieux, le frère inconséquent. Le malheur fondra immanquablement sur eux. Toute vierge savante saura écrire, écrira à coup sûr "la" lettre. Viendra l'heure pour elle où l'amour qui s'écrit est plus dangereux que l'amour séquestré... A dix-sept ans, j'entre dans l'histoire d'amour à cause d'une lettre... A l'instar d'une héroïne de roman occidental, le défi juvénile m'a libérée du cercle que des chuchotements d'aïeules invisibles ont tracé autour de moi et en moi» (Djebar A., 1985 : 11).

La narratrice est ainsi l'héritière de cette fillette que son père a conduite à l'école. Apprenant à écrire, elle a appris à écrire l'amour qui est l'affaire par excellence de la vie "libre" (impure?) et l'affaire par excellence aussi du roman. Toutefois, cela n'a été rendu possible que dans la mesure où la scolarisation s'est faite, à cause du père, en français. Il y a eu acculturation

1. Parmi eux, un homme politique très célèbre, Ferhat Abbas, et un des fondateurs du théâtre algérien dans les années trente, Mahieddine Bachtarzi. Les instituteurs indigènes ont leur revue, *La voix des humbles* (de 1922 à 1939).

dans une situation de dépendance coloniale, une expérience de devenir Autre que soi. Une aliénation qui est aussi une trahison, une manière de renoncer aux siens.

Mise en scène romanesque de l'écriture, *L'Amour, la fantasia* est en même temps mise en scène, à cause de l'écriture, de la relation au père. Contrairement à la traditionnelle relation d'amour privilégiée, la seule permise, qui lie la mère au fils, un lien d'amour unit le père et sa fille. Voici la fillette et l'épouse (sa mère) dans une situation identique vis-à-vis de cet homme : il veut (l'une et l'autre) les faire sortir de la nuit de l'anonymat, les faire exister en tant que personnes. Il suscite le scandale en adressant une carte postale, alors qu'il est en voyage, à sa femme. On l'a dit : on ne doit ni nommer celle-ci, ni écrire son nom sur un papier que chacun peut lire. Il affronte de surcroît l'opinion en envoyant sa fille à l'école. Celle-ci lui voue un amour reconnaissant mais ambigu. Ce père ne l'a-t-il pas "mariée de force" à "la langue adverse" (Djebar A., 1985 : 239 sq), en laquelle - puisque la culture française lui a donné le goût de sa propre subjectivité - elle devra s'analyser, "se parcourir" comme parcourue par le "désir étranger" (*Id.*) à la recherche d'une inaccessible identité. L'écrit, en français, trahit le projet de se dire. Ce "je" qui ne parvient pas, par l'écriture, à adhérer à lui-même, ne devrait-il pas plutôt s'exprimer par le chant, voire le cri ?

Voici donc le roman (en français) de l'échec de l'autobiographie puisque le "je" ne peut se dire dans une langue qui lui est étrangère... *ne peut* au double sens de "n'a pas le droit", "est incapable de". Le roman est l'histoire d'une quête : celle de la permission de se dire qui, ayant été obtenue du père, ne permet en fait que la constatation de l'incapacité à se dire :

«Ma nuit remue de mots français, malgré les morts réveillés... Ces mots, j'ai cru pouvoir les saisir en colombes malgré les corbeaux des charniers, malgré la hargne des chacals qui déchiquent... Comment trouver la force de m'arracher le voile sinon parce qu'il faut en couvrir la plaie inguérissable suant les mots tout à côté.» (Djebar A., 1985 : 244).

Cette langue française que le père voulait libératrice s'avère être un piège. A moins que la permission de dire "je", même en français, ne vienne des ancêtres, des "morts réveillés". Il faut donc, afin de "pouvoir" écrire, retracer la Geste héroïque des hommes, redire les sacrifices des femmes, à leur côté, depuis 1830. D'où la construction du roman qui insère d'une façon systématique l'autobiographie dans les références historiques. Les années lointaines de la conquête de l'Algérie revivent grâce au soin que l'auteur prend à recueillir les *écrits* de militaires français qui racontent l'horreur des batailles, la résistance héroïque et désespérée des vaincu(e)s. Enfin les années de libération revivent par les *récits* de femmes algériennes auxquelles l'auteur prête sa plume : récits de la mort des hommes, de la participation féminine à la lutte. Ce projet autobiographique équivaut à une

1 . Songer que le cri - les "you-you" - est le mode traditionnel d'expression des femmes en public. Il dit l'émotion, joie, colère, deuil.

mise à nu et cette transgression/expatriation dans la langue de l'Autre ne devient légitime que par le retour à la tradition patriotique. Ainsi la vie de l'écrivain(e) se confond avec la vie et la souffrance de la nation.

«...je suis née en dix huit cent quarante deux, lorsque le commandant De Saint Arnaud vient détruire la *zaouia* des Beni Macer, ma tribu d'origine, et qu'il s'extasie sur les vergers, sur les oliviers disparus... C'est aux lueurs de cet incendie que je parvins, un siècle après, à sortir du harem; c'est parce qu'il m'éclaire encore que je trouve la force de parler. Avant d'entendre ma propre voix, je perçois les râles, les gémissements des emmurés du Dahra, des prisonniers de Sainte-Marguerite; ils assurent l'orchestration nécessaire. Ils m'interpellent, ils me soutiennent pour qu'au signal donné, mon chant solitaire démarre» (Djebbar A., 1985 : 243)

La mise à nu par l'écriture réitère la mise à sac des cités (*Ibid.* : 174 sq.), mais cette souffrance ancienne légitime la pratique actuelle de l'écriture. Le projet de se dire trouve sa justification en ce qu'il prolonge le combat patriotique, en raconte un : celui du combat avec la langue française qui ressemble étrangement à un rapport d'amour/haine (décalque de la relation oedipienne de la fille avec le père?). La beauté de la langue ne trahit-elle pas le plaisir d'écrire qui est un plaisir défendu?

Quel peut être, dans ces conditions, le statut de la femme écrivain? Par quels processus parvient-elle à s'intégrer à sa société?

Cette femme qui se légitime par son recours à la tradition n'en est pas moins une femme "moderne", puisque son entrée en littérature la met devant la nécessité de rompre avec l'éthique des femmes, de désobéir au code de l'honneur qui leur interdit de parler d'elles-mêmes, de dire "je", de se révolter contre ce refoulement de la parole personnelle. Un très beau passage du roman, intitulé "La mise à sac", évoque ces réunions de femmes strictement réglées selon la hiérarchie des âges et de la parenté, où dominent les matrones et leur langage fait "d'allusions, de dictons ou de paraboles...(de) commérages sur telle ou telle famille absente" (*Id.*) Le caractère stéréotypé du langage contraint à l'effacement de l'individualité, de la différence entre femmes.

«Chaque rassemblement, au cours des années et des mois transporte son tissu d'impossible révolte; chaque parleuse - celle qui clame trop haut ou celle qui chuchote trop vite - s'est libérée. Jamais le "je" de la première personne ne sera utilisé : la voix a déposé, en formules stéréotypées, sa charge de rancune et de râles échardant la gorge. Chaque femme, écorchée au dedans, s'est apaisée dans l'écoute collective.

»De même pour la gaieté ou le bonheur - qu'il s'agit de faire deviner; la litote, le proverbe, jusqu'aux énigmes ou à la fable transmise, toutes les mises en scènes verbales se déroulent pour égréner le sort, ou le conjurer, mais jamais le mettre à nu.

»[...] Comment une femme pourrait parler haut, même en langue arabe, autrement que dans l'attente du grand âge? Comment dire "je", puisque ce

serait dédaigner les formules-couvertures qui maintiennent le trajet individuel dans la résignation collective?... La différence, à force de la taire, disparaît.»(Id.)

Ne pouvant se dire en arabe, le "je" peut se dire en français, à condition que la vie qui est en lui puise aux sources de la vie et de la mort des anciennes victimes.

La rupture opérée avec le monde des femmes est rachetée par le rôle que s'impose la femme écrivain : assurer la *transmission* du passé national fut-ce au moyen des écrits des conquérants, témoignages enfouis dans les bibliothèques.

«Dire à mon tour, transmettre ce qui a été dit.»(Id. : 187)

«Se maintenir en diseuse dressée, figure de proue de la mémoire»
(Id. : 200)

Être la voix des femmes qui se sont tues et qui n'ont pas écrit, fut-ce par l'intermédiaire des écrits français.

Le peintre/écrivain Eugène Fromentin a décrit son passage à Laghouat, ville du Sud algérien, en 1853 (Fromentin E., 1981), peu après la conquête de la ville.

«Il évoque alors un détail sinistre : au sortir de l'oasis que le massacre, six mois après, empuantit, Fromentin ramasse dans la poussière, une main coupée d'Algérienne anonyme. Il la jette ensuite sur son chemin.

»Plus tard, je me saisis de cette main vivante, main de la mutilation et du souvenir et je tente de lui faire porter le *qalam*» ("la plume", Djébar A., 1985 : 255)

L'écrivain ne disparaît-elle pas derrière l'historienne si la tâche essentielle est la transmission du passé? Quelle place alors pour le roman? Quelle place pour le "je"?

Dit-elle le passé comme une "conteuse" ou comme une "historienne"? La première n'est pas habitée par le même souci de vérité et de rationalité qui habite la seconde. De la première, on peut être certain que c'est une femme, de la seconde, on attend qu'elle soit un sujet neutre sexuellement, c'est-à-dire "objectif". Mais *L'amour, la fantasia* n'est pas un livre d'histoire. L'événement (le débarquement des Français à Staouelli, les enfumades des Gorges de Dahra, etc) pour être rapporté avec précision n'est pas traité à la manière de l'historien. Il est intégré à l'imaginaire actuel de l'auteur et le statut de roman, qui est celui d'un ensemble unissant l'historique et le vécu de la narratrice, la définit comme une *conteuse moderne*, une romancière : quelqu'un qui ne s'autorise à parler (écrire) dans l'espace public, là où s'expriment jusqu'alors les seuls hommes, qu'en transmettant la tradition. L'oeuvre entière devra-t-elle être lue à partir de ce roman-ci où Assia Djébar livre les clés de sa propre légitimité¹?

1 . Les préoccupations patriotiques apparaissent dans l'oeuvre de Assia Djébar avec son roman, *Les enfants du nouveau monde* (1962). Les héroïnes en sont des femmes prises dans la

Mais que signifie, pour une femme, la transmission? L'intervention d'une subjectivité féminine ne bouleverse-t-elle pas une loi fondamentale selon laquelle la transmission se fait des pères aux fils "sans passer par les femmes" (Loraux N., 1981 : 13) qui restent anonymes et sans voix. La loi passe par les hommes, les femmes devant se cantonner dans leur rôle de reproductrices et se mettre au service du patriarcat. La prohibition de l'inceste et la division des rôles sexuels conditionnent la transmission¹. Le lien père-fils, conçu sous la forme de la relation de maître à disciple, assure la pérennité du lien social, de la culture, dans la mesure où l'exclusion des femmes permet le passage à la rationalité :

«Ce fut un grand progrès de la civilisation lorsque l'humanité se décida à adopter, à côté du témoignage des sens, celui de la conclusion logique et à passer du matriarcat au patriarcat» (Freud, 1975 : 251).

Roman de l'écriture, *L'Amour, la fantasia* est aussi le roman de la transmission puisqu'il met en scène, comme nous l'avons dit, la langue et le père, indissolublement liés. L'apprentissage du français a coupé la fille de la langue maternelle et l'a projetée dans un monde où les repères de l'identité sexuelle sont différents et ne permettent pas, à la jeune fille qu'elle devient, d'adhérer à son moi et à son image corporelle. Le corps, "éduqué" par l'école, révèle une fausse identité occidentale. Alors, "je" est un autre, ni le verbe, ni le regard occidental ne l'atteignent. "Ce corps n'est pas armé pour affronter les mots des autres" (Djebar A., 1985 : 144). Il résiste aux mots français qui sont les mots du père. Il refuse le discours amoureux, en français, désir étranger dit la narratrice, et provoque face à l'Autre une "aphasie amoureuse". Peur du français et/ou peur de l'inceste, puisque le père est la langue (française)?

La transmission est-elle pour une femme une tâche insurmontable? Oui, si le père substitue la fille au fils, établissant avec elle un rapport privilégié et interdit. Ce père a mis doublement en péril la culture : en créant une situation potentiellement incestueuse, en choisissant le français (et ses mœurs : liberté des femmes, etc.) il a renoncé lui-même à sa patrie, à ce qui aurait dû être sa transmission : celle de la culture nationale. Ajoutons que la montée du nationalisme, en condamnant violemment ceux qui avaient été tentés par l'*assimilation*, a enlevé au père son pouvoir symbolique.

D'où l'effort de la fille pour affirmer (contre le père?) la filiation maternelle qui par son patriotisme, son enracinement authentiquement national permet de retrouver, malgré le malheur d'écrire en français (grâce au malheur d'écrire en français?) les racines prestigieuses qui légitimeront l'existence de

guerre de libération. Le contraste est total avec *La Soif*, premier roman publié en 1957 en pleine guerre d'Algérie, qui peint un milieu de jeunes privilégiés, peu concernés par le nationalisme qui les laisse indifférents, milieu de gens qu'on appelait "assimilés", vivant "à la française".

1. Pour ce problème de la transmission et la référence à la psychanalyse, cf. Grandguillaume G., 1986 : 13.

l'écrivain(e). En effet les références à la filiation maternelle jalonnent le roman. Leur valorisation par rapport à la référence paternelle est évidente. Nous en rappellerons une, déjà citée, mais essentielle :

«Je suis née en dix huit cent quarante deux, lorsque le commandant De Saint Arnauld vient détruire la zaouia des Beni Macer, *ma tribu d'origine...*»

C'est la tribu maternelle de l'auteur/narratrice, dans laquelle on trouve un aïeul qui était lieutenant de l'émir Abdelkader¹, considéré par l'histoire nationaliste comme le véritable fondateur de la nation algérienne moderne.

Contre le père c'est en effet, en filigrane du roman, l'affirmation d'une filiation maternelle d'une matrilinearité qui n'est cependant pas un matriarcat, car les femmes descendantes de la tribu des Beni-Macer étaient bien au service du patriarcat :

« Pour moi la distinction entre les lignées paternelle et maternelle résida en un seul point, mais essentiel : *la mère de ma mère me parlait longuement des morts, en fait du père et du grand-père maternel*. De ma grand-mère paternelle je n'ai retenu que ceci : veuve très jeune avec deux enfants, elle dut épouser un retraité très âgé qui mourut en lui laissant une maison et deux autres enfants, dont mon père.

»L'aïeule maternelle s'imposait à moi par son corps dansant dans les séances régulières de transes : en outre, à chaque veillée, *sa voix d'autorité autant que de transmission* m'enveloppait.» (Djebbar A., 1985 : 221, souligné par moi).

Transmettre ce qu'a donné le père s'avère impossible. Le don de la langue française est un cadeau empoisonné "une tunique de Nessus" (*Id.* : 221). Si le "je" ne peut se dire que justifié par les ancêtres, il faut renier le père et s'enraciner dans l'histoire de la nation : seules les ancêtres maternelles peuvent alors donner à l'écrivain une authenticité nationale.

Ainsi l'intérêt porté aux femmes-ancêtres dans ce roman (ou ailleurs, par exemple dans le film *La nouba des femmes du mont Chenoua*, 1978), n'équivaut pas à une irruption des femmes sur une scène qui leur est interdite. Si cet intérêt semble à un regard superficiel remettre en question un certain prestige masculin, en y regardant de plus près, on voit qu'il s'agit plutôt d'affirmer la capacité des femmes de soutenir plus fort que certains hommes, tentés par l'Occident, les valeurs patriarcales qui fondent la tradition. Loin de mettre en question le rapport des sexes, ce roman l'éluide en présentant les femmes comme les gardiennes vigilantes de la tradition (de la reproduction sociale et des rapports de sexe), dans un état de totale fusion avec la nation dominée. L'oeuvre d'Assia Djebbar donne une place à une certaine *culture féminine* qui n'est cependant que le "dessin d'un espace

1 . Homme prestigieux qui tenta d'unifier les tribus contre les Français et de les faire combattre. La guerre se déroula entre 1840-1847 et échoua. Abd el Kader mourut en exil en 1883. Considéré comme le véritable fondateur de l'Etat algérien moderne, ses cendres furent solennellement ramenées de Syrie à Alger sous le gouvernement de Boumédiène.

complémentaire et, finalement, une autre traduction d'une immuable nature, fondement d'un héritage, d'une tradition (Perrot M., 1984 : 14-15).

D'où, chez elle, cette idéalisation des lieux féminins, du harem, qui sont moins présentés comme des lieux d'exclusion, effet d'une contradiction entre les sexes et d'une incompatibilité instituée entre l'espace public (masculin) et l'espace privé (féminin) mais comme les lieux privilégiés de l'entre-soi féminin, de la communication entre femmes. La séparation des sexes, imposée, y devient une valeur. De l'intérieur de ce monde féminin surgit l'ancienne accusation contre les hommes : "Vous n'êtes pas à la hauteur!" Elle leur a toujours fait peur, elle est encore plus inquiétante, si elle s'écrit. Mais est-ce une revendication féministe?

La relation père-fille introduisait une possibilité de subversion de la relation entre les sexes. Marquée du sceau de l'occidentalité, cette libération/trahison est refusée. Ce que donne le père est en effet accepté/refusé : la narratrice écrit (en français) pour dire qu'elle ne peut finalement se dire. L'autobiographie s'estompe dans la brume discrète d'un échec amoureux inexplicable (mais ne doit-il pas le rester?). Parce que le sujet, "je", n'est pas un sujet, sans référence aux ancêtres. Cependant, *malgré et contre* le père, la transmission sera assurée par la fille, conformément aux exigences de la tradition, valorisant le passé et sa réitération.

«Dire à mon tour, transmettre ce qui a été dit. Propos d'il y a plus d'un siècle comme ceux que nous échangeons aujourd'hui, nous femmes de la tribu.» (Djebar A., 1985 : 187).

Ce renoncement à mettre en question le rapport entre les sexes a plusieurs conséquences :

a) On ne peut qu'être frappé par la considérable disproportion du point de vue des valeurs patriotiques, entre le destin de la nation et l'aventure de ce sujet féminin qui n'est pas de bruit et de fureur mais histoire intime hésitant à se formuler. On s'interroge sur l'échec d'un couple qu'on ne voit pas vivre, peut-être parce que le véritable couple est celui de l'auteur et de la langue. Le combat contre la langue est traité d'ailleurs comme un conflit de couple ("mariage forcé" - "vie de ménage" - "je cohabite avec la langue") : mis au premier plan, il efface le conflit entre homme et femme. La contradiction principale est entre la femme et la langue étrangère. C'est un problème patriotique qui se pose au niveau de la culture nationale.

b) Ce roman est bien un roman de femme, qui éclaire une vie de femme née dans les années trente dans un milieu qui adhère - du moins pour ce qui est des hommes - à l'idée d'une modernisation de la société algérienne, dans le cadre colonial, grâce à l'école française, qui croit à l'émancipation des filles par l'instruction (Gadant M., 1988). C'est aussi une vie de femme marquée par l'échec des espérances réformistes/assimilationnistes de ce milieu et par la montée du nationalisme révolutionnaire qui balaiera ces modérés et exaltera, à travers un certain conservatisme (particulièrement vis-à-vis des femmes) les symboles de l'identité et de la tradition. Ce qui explique en partie le besoin de se justifier, contre le père.

c) Est-ce un roman féministe? Oui, si l'on pense qu'il suffit qu'une femme écrive pour que cela constitue une subversion. Encore faut-il savoir de quoi? Dans quelles limites?

Précisément, *L'amour, la fantasia* trace les limites des subversions possibles dans la mesure où il reprend l'essentiel des thèses nationalistes :

- la femme est la gardienne des traditions : c'est un discours constant des organisations nationalistes et de l'Etat.

- la famille algérienne, c'est-à-dire les femmes, doivent se garder de toute influence occidentale. Cet argument est particulièrement utilisé contre le féminisme, jugé occidental et étranger par rapport à la société algérienne. Or la narratrice vit comme une aliénation le fait d'avoir été exposée à la culture occidentale. Elle plaide pour le harem protecteur et tous les interdits imposés aux femmes pour les mettre à l'abri, hors de l'histoire :

«Jamais le harem, c'est-à-dire l'interdit, qu'il soit d'habitation ou de symbole, parce qu'il empêcha le métissage de deux mondes opposés, jamais le harem ne joua mieux son rôle de garde-fou, comme si mes frères et par là mes geôliers avaient risqué une perte de leur identité : étrange dérégulation qui fit dériver jusqu'à leur figure sexuelle» (Djebar A., 1985 : 145).

Parlent-ils d'amour en français? L'usage du français en amour suscite, chez la femme algérienne, un refus de la communication. Celle-ci ne peut exister qu'en arabe qui reste la langue maternelle, celle des sentiments.

- Ces propos reprennent un leit-motiv du nationalisme concernant la politique culturelle (Gadant. M., 1982, 1988b : 47) : "je pense en arabe et j'écris en français". L'écrivain "en français" serait condamné à ne pas adhérer à lui-même, sa nationalité serait toujours suspecte. Il s'agit là d'un débat qui existe depuis la guerre de libération dans lequel beaucoup d'écrivains (masculins) se sont exprimés en émettant des avis différents. L'incommunicabilité avec l'Autre, la différence est proclamée ici comme un défi.

- La défense de l'identité nationale renvoie au discours de l'Etat sur l'authenticité que les femmes sont censées incarner puisqu'elles ont été préservées, et doivent se préserver elles-mêmes, de l'occidentalisation. Il y a eu, écrit Assia Djebar, un "difficile métissage des langues", mais un "impossible métissage du sang".

C'est reprendre à son compte aujourd'hui l'interdit qui porte sur les mariages mixtes, plus précisément celui des femmes algériennes avec des "non-musulmans" qui est inscrit dans la loi. "L'aphasie amoureuse" intériorise l'interdit. Elle affirme à sa manière la non-existence de l'Autre pour moi.

«La pudeur habituelle n'est plus nécessaire. Le passant puisqu'il est Français, Européen, chrétien, s'il regarde, a-t-il vraiment un regard?» (Djebar A., 1985 : 142).

Face à l'homme étranger, demeure "le voile symbolique" de la langue maternelle grâce auquel on réitère la loi des ancêtres.

Les positions de l'auteur, telles qu'on peut les dégager du roman, sont ainsi très en retrait des revendications qu'un féminisme algérien (pourtant très modéré et sur lequel pèse toujours la dénonciation nationaliste d'occidentalisation) a posées depuis l'indépendance (1962). Dans une société où l'inégalité juridique entre les hommes et les femmes est très grande (polygamie, inégalité en matière d'héritage, de témoignage) puisque la loi suit globalement la *chari'a* (loi islamique), l'essentiel des revendications s'est en effet polarisé sur une demande d'égalité, jusqu'à maintenant non satisfaite.

Dans ce contexte, Assia Djebar propose une définition du féminisme qui serait "spécifique" :

«... "féminisme", en milieu arabo-musulman, c'est comment retrouver une tradition ancienne, une tradition perdue¹.»

Si les femmes se définissent par la fidélité au passé, leur identité ne peut-elle assumer le présent, le changement?

Les questions que ce roman de femme me paraissent finalement nous poser vont au-delà d'une soi-disant "spécificité" des pays arabo-musulmans. Elles sont celles, plus générales, du rapport entre le nationalisme et le féminisme. En effet, le nationalisme prétend faire assumer aux femmes l'identité nationale et la permanence en les rendant prisonnières d'une alternative indépassable, *fidélité* = *nationalité*, sinon *trahison* : le féminisme en est une des formes, présenté comme une caricaturelle lutte des sexes sans aucune racines endogènes, seule une pensée "étrangère" pouvant introduire dans la culture nationale l'idée d'une contradiction entre les sexes (ou entre les classes). Selon le nationalisme il ne saurait y avoir d'intérêts spécifiques aux femmes, les seuls intérêts étant ceux d'une nation unanime, le progrès se réduisant pour elles à une modernisation "acceptable". Ne sont-elles pas vouées ainsi à ne jamais être à leur place, toujours trop archaïques ou trop modernes (Varikas E., 1988). Mais la responsabilité des intellectuelles se définit-elle par son rapport à l'Etat ou par leur engagement vis-à-vis des femmes?

Palerme, juin 1988

Paris, novembre 1988

1. Extrait de l'interview d'Assia Djebar à propos de son roman *Ombre sultane* (France-culture, émission "Un livre, des voix", 1987) :

F.C. : "On peut parler d'un roman féminin mais pas féministe. *Ombre sultane* est un livre qui creuse dans la condition de la femme sans exacerber ce côté de la femme qui se veut l'égale de l'homme."

A.D. : "Moi personnellement, voyez-vous, je ne récus pas ce mot de féminisme parce que je lui donne peut-être un autre sens qu'on lui donne et je pense que ma volonté consciente, c'est que *féminisme* en milieu arabo-musulman..."

Bibliographie

- BELOTTI E. G., 1977, "Entretien" in Causse M., Lapouge M., *Ecrits, voix d'Italie*, Paris, Ed. des Femmes.
- DIB M., 1952, *La Grande maison*
1954, *L'Incendie*
1957, *Le métier à tisser*
- DJEBAR A., 1957, *La Soif*
1958, *Les Impatients*
1985, *L'Amour, la fantasia*, Paris, J.-C. Lattès
1987, *Ombre sultane*, Paris, J.-C. Lattès.
- FERAOUN M., 1950, *Le Fils du pauvre*
1953, *La Terre et le sang*,
1957, *Les Chemins qui montent*,
- FREUD S., 1975, "L'homme aux rats", *Cinq psychanalyses*, Paris, PUF.
- FROMENTIN E., 1981, *Un été dans le Sahara*, Paris, Le Sycomore (réed.)
- GADANT M., 1981, "Les femmes, la famille et la nationalité algérienne", *Peuples méditerranéens* n°15, avril-mai.
1988a, "Nationalité et citoyenneté. Les femmes algériennes et leurs droits", *Les femmes et la modernité*, *Peuples méditerranéens* n°44-45, juillet-déc.
1988b, *Islam et nationalisme en Algérie, d'après El Moudjahid, organe central du FLN, de 1956 à 1962*, Paris, L'Harmattan.
- GRANDGUILLAUME G., 1986, "Langue maternelle et émergence du père" in Fedida P. et Guyotat J., *Mémoires, transferts*, Paris, Echo-Centurion.
- LORAUX N., 1981, *Les enfants d'Athéna, idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, La Découverte.
- MAMMERI M., 1952, *La colline oubliée*.
1955, *Le sommeil du juste*
- MAZOUNI A., 1969, *Culture et enseignement en Algérie et au Maghreb*, Paris, Maspero.
- PERROT M., 1984, *Une histoire des femmes est-elle possible?*, Paris-Marseille, Ed. Rivages.
- VARIKAS E., 1988, "Trop archaïques ou trop modernes, des citadines grecques face à l'occidentalisation (1833-1875)", *Les femmes et la modernité*, *Peuples méditerranéens* n°44-45, juil.-déc.

FILIATION, IDENTITÉ ET ROLES SOCIAUX DANS UN MONDE EN CHANGEMENT

Mahfoud BOUCEBCI

L'approche de la société algérienne, partie du Maghreb arabo-berbère en mutation profonde, faite à partir des données ethnologiques, psychosociologiques et des études psychopathologiques disponibles (données corrélées aux conclusions des travaux concernant notamment la dépression, la schizophrénie), souligne le rôle essentiel de la problématique de la filiation, dans le contexte du monde traditionnel. Dans cette perspective, les aspects socio-économiques et les données démographiques cristallisent la problématique de la crise individuelle et collective, et posent la question des liens entre psychopathologie individuelle et psychopathologie sociale, notamment en référence aux rôles sociaux, expressions des identités individuelle et collective de chaque citoyen et eux-mêmes reflets des statuts juridique/familial, socio-économique/professionnel et culturel de la femme comme de l'homme.

Les apports d'études d'inspirations variées et d'orientations diverses, marquées par la place fondamentale de l'outil psychanalytique, soulignent la nécessité d'une approche du patient comme du groupe dans une démarche compréhensive faisant référence au contexte culturel, question compliquée par l'évolution radicale des sociétés et de la communication au cours du XXe siècle, ainsi que par le foisonnement des théories et l'interférence notamment de la dimension idéologique et des radicalismes.

Normalité et pathologie, universalité et spécificité, relativité de certaines évaluations sont, entre autres questions fondamentales, celles suscitées par l'interrogation quant à la relation dialectique entre la psychopathologie et la

culture. C'est dire l'importance d'une analyse préalable des changements et conflits culturels.

La transformation des structures sociales et l'établissement de nouveaux modes relationnels sont favorisés par le passage de l'individu à un statut juridique nouveau. L'accession à l'indépendance pose comme base de toute constitution la notion de citoyen. C'est donc en fonction d'un nouveau modèle que l'enfant devrait être élevé.

Or, les pays du Maghreb connaissent une situation caractéristique d'acculturation et vivent des conflits culturels qui vont s'amplifiant. On y relève alors un "malaise dans leur civilisation", malaise qui tire ses origines de l'ambivalence profonde de la demande actuelle faite à l'individu : être conforme à un cliché idéal défini à partir d'éléments tirés de l'histoire et correspondant à des normes culturelles plus ou moins fantasmées, et se soumettre en même temps à l'obligation d'être avant tout un citoyen et non plus le membre d'un clan, d'une tribu, d'un village. Les contradictions d'une telle situation et les conflits qui en découlent s'expriment avec une fréquence croissante dans la psychopathologie sociale, familiale et individuelle, le psychiatre étant de plus en plus sollicité d'intervenir pour contrôler, si ce n'est guérir.

Il s'amorce un délicat transfert quant à l'appartenance : l'individu, défini jusque-là exclusivement par son appartenance à un groupe communautaire solidaire et restreint (moi collectif), est incité à devenir un membre quasi-anonyme dans une structure administrative (l'Etat) difficilement identifiable comme père et support du message ancestral. Relevons dans cette perspective la difficulté ou l'ambivalence du groupe face au problème du religieux et du viril comme la difficulté et/ou l'évitement de l'approfondissement des concepts de *umma* (communauté religieuse découlant du message religieux identifiant le monde musulman) et ceux d'Etat, de citoyen, qui appréhendent l'homme dans une référence historico-géographique et temporelle parfois contradictoire, opposée ou, selon certains, incompatible avec la précédente, compte tenu des réalités politiques du monde actuel. Dans un tel contexte, la place de la femme garante du lignage et des valeurs traditionnelles, trop vite identifiées aux valeurs islamiques, est particulièrement délicate et source d'une culpabilisation suscitée par la dynamique du groupe en changement. Cette donnée étant d'ailleurs renforcée par le fait que, durant la période coloniale, la femme a eu un rôle protecteur de refuge des valeurs sur le double plan de la tradition et de la religion.

Ces éléments expriment entre autres combien la mise en cause des liens de filiation comme la rupture et/ou le conflit entre les générations sont des données psychopathologiques essentielles, de même que les aspects des carences éducatives.

Le rôle croissant des mass media amplifie cette crise et précipite les mutations en cours. Leur impact est doublement préoccupant :

- Ils touchent toutes les générations, même les moins préparées, et l'ensemble de la population, même dans les zones les plus reculées.

- Ils véhiculent, suggèrent, voire imposent des modèles de comportement très contradictoires, par le biais notamment de l'image télévisée. Les données socio-culturelles actuelles et les remodelages en cours sont encore mal cernés. Les aspects psychiatriques et les données psychopathologiques constatés étant souvent les premiers indices des problèmes vécus dans le pays. Ces considérations soulignent les aspects de la psychopathologie auxquels sont confrontés les psychiatres.

D'autres éléments ont un rôle essentiel dans cette dynamique des changements sociaux et particulièrement la donnée démographique. En effet, la démographie galopante remodèle les structures sociales. Le taux d'accroissement démographique dépasse largement 3 %, approchant même 3,5 % en Algérie et au Maroc.

Les tranches d'âge ont une répartition très particulière : les moins de vingt ans représentent 60 % et les enfants de 0 à 6 ans, près du quart de la population. Cette importance numérique rend plus sévère l'expression des problèmes posés par les jeunes, particulièrement sur les plans éducatif, scolaire et socio-familial, notamment en milieu urbain.

L'évolution de la structure familiale est radicale, avec l'apparition des notions d'adolescent, couple, travail féminin, loisirs, et une donnée culturelle majeure : la désagrégation des sexes.

Les mutations structurales sont profondes et diffuses, liées au brassage des populations induit par diverses données : administratives (affectation, mutation d'un fonctionnaire), économique (recherche d'un emploi, d'une formation, d'un logement).

Le hiatus croissant entre pays développés et pays en développement, en partie suscité par la dégradation des termes de l'échange, s'exprime notamment par l'apparition, voire l'accentuation, de certains phénomènes (chômage, migration interne et externe), indicateurs sociaux signifiants et exprimés brutalement dans les émeutes de 1987 et surtout celles d'octobre 1988.

L'importance des problèmes sanitaires, la gravité du sous-équipement médical sont illustrés plus particulièrement par les taux encore trop élevés de mortalité et de morbidité, la prépondérance et la sévérité des problèmes somatiques dans la première et la deuxième enfance malgré les immenses progrès de la protection maternelle et infantile.

Au total, toutes ces données s'inscrivent dans un contexte marqué, en ce qui concerne la femme algérienne, par trois éléments essentiels :

- la participation intense et marquante à la très dure lutte de libération qui a mené à l'indépendance de l'Algérie après 130 ans de colonisation;
- l'absence de réflexion idéologique patente durant les vingt dernières années avec surtout une mise entre parenthèses remarquable des incidences sociologiques de la place évolutive des femmes. "Faire comme si" a été la règle d'or inductrice d'une situation de double lien.

Dans ce contexte, la problématique de la femme ne nous semble pas isolable du vaste puzzle social; ce qui paraît essentiel et à isoler c'est combien dans ce contexte les résistances au changement vont croissant,

prenant pour cible la femme. Celle-ci, traditionnellement garante des valeurs et traditions, et en même temps agent des alliances restreintes, est brusquement projetée sous les feux de la rampe et décide de plus en plus d'y rester, même si pour un temps elle choisit éventuellement de porter le *hidjeb* dont on oublie trop qu'il marque justement non le retour à la tradition mais la rupture avec la culture parentale.

Désir - Interdit - Culpabilité, ces trois termes clefs du positionnement oedipien sont au centre du mouvement qui va en s'amplifiant. Les réactions agressives sont d'autant plus importantes qu'émergent chaque jour davantage les évolutions possibles et particulièrement la rupture entre les générations. Faire le deuil du traditionnel? Comment? C'est la question clef; liquider l'ancêtre sans trahir.

Deux cheminements transparaissent alors :

- Un aménagement très ambivalent concernant l'adolescent, l'homme jeune; dans un fonctionnement de pseudo mutualité va s'instaurer un évitement du conflit latent : l'émigration, rupture non consommée, plutôt que la migration interne va en être le modèle d'expression privilégié. Il est significatif de constater que le nombre d'émigrés a doublé depuis l'arrêt officiel de l'émigration et que cette émigration concerne le plus souvent des jeunes ayant eu une scolarisation plus ou moins poussée. Cet aspect de la crise d'identité, s'il est particulier par sa nouveauté, son ampleur, est néanmoins très proche de celui rencontré dans des cultures parfois radicalement différentes. Toléré, manipulé, il exprime aussi en fait le fond machiste du groupe social et ses aménagements vis-à-vis de ce contestataire qui pour être gênant n'en est pas moins un homme et peut donc être autorisé à s'ébattre ailleurs.

- L'entrée de l'adolescente et de la femme jeune dans le paysage social (lycéenne, étudiante, travailleuse, touriste...), décalé dans le temps mais actuellement numériquement important n'a pas été assumée de façon aussi calme. Sa présence sur la scène sociale voire politique a agi tel un électrochoc.

C'est un autre cheminement qui émerge avec une violence croissante pointée directement sur la femme dans les modèles qui paraissent exprimer sa participation au remodelage socio-culturel angoissant.

Trois aspects le traduisent pleinement :

- la négation de la mère célibataire alors que le problème de l'enfance abandonnée a atteint une ampleur angoissante;

- les attaques contre les couples binationaux, curieusement appelés couples mixtes, et concernant toujours les mariages "Algérien-Européenne"; alors que les mariages "étranger musulman/Algérienne" sont prudemment ignorés et ceux "étranger européen converti/Algérienne" sont quasiment censurés contraignant finalement l'Algérienne à la rupture avec sa famille et le pays.

- la polygamie dont le développement se fait dans un contexte de conduite sociale de secret ou de rupture signalant ainsi combien elle est mal

assumée et actuellement, dans bon nombre de cas, d'ordre névrotique ou psychotique.

Ces résistances au changement s'expriment au maximum dans les difficultés et ambiguïtés du programme d'espacement des naissances.

Bien que licite (en Algérie, Fetwa du Haut conseil supérieur islamique de 1968, Fetwa de l'université d'Al Azhar), la contraception, base du programme de planing familial, s'est heurtée en 1968 à l'opposition du pouvoir politique. Depuis une décennie, les résistances viennent des traditionalistes, tandis que le gouvernement l'inscrit comme une nécessité socio-économique sous la responsabilité de chacun, démarche très ambivalente, expliquant en partie les retards des programmes suscités. Mais au-delà de ces facteurs, les résistances découlent aussi et surtout de ce que la maîtrise de sa fécondité par l'individu, le couple, le groupe social, affecte trois données essentielles au plan individuel et collectif dans cette société en mutation :

- *sociologique* : la fécondité, le grand nombre d'enfants, surtout des garçons, et la nécessité d'un aîné mâle restent le message majeur du groupe à ses membres;

- *psychologique* : le désir d'enfant et l'événement naissance correlés à la place et à l'investissement du corps dans l'enfance comme à l'âge adulte sont des facteurs essentiels de la vie psychologique qui reste marquée par la prévalence du moi collectif et est transcrit dans cette si classique dénomination, "lbn...".

- *métaphysique* : pureté et perfection sor. d'une importance essentielle dans la tradition maghrébine renforcée par les connotations religieuses. La perfection est d'être une femme belle avec beaucoup d'enfants réussis. La pureté est la maîtrise du sang du cycle menstruel, marque de l'impureté de la femme (dans la tradition, son jeûne n'est pas valide en période menstruelle). Mariée tôt, enfantant vite, allaitant longtemps, pour aussitôt ensuite être entraînée dans une nouvelle grossesse et ce jusqu'à l'épuisement et la ménopause, âge où le souhait parfois réalisé de l'accomplissement du pèlerinage sanctifiera la pureté instituée. Tel était le rythme de certaines femmes dans le monde traditionnel.

Deux romans illustrent parfaitement cette problématique de la filiation et de la place délicate souvent intenable, "impossible" de la femme dans un contexte socioculturel traditionnel et à un moment de changement radical de la communication du groupe :

- *L'enfant de sable* de T. Benjelloun, illustrant la problématique oedipienne dans le roman familial d'une grande multipare, le refus de la fillette et l'espérance désespérée de la continuité du lignage.

- *Nedjma* de K. Yacine : l'importance de cette oeuvre est renforcée par le moment de son écriture. Le thème de l'inceste, thème fondateur de l'Oedipe et finalement thème central de ce roman, offre un développement articulé sur le mystère des origines et du tabou de l'inceste : ici celui de l'inceste "exogame". L'interférence de la référence à une filiation maternelle avec toute la connotation politique qui en découle, compte tenu de la date du

roman (1956), est à mettre en parallèle avec l'ensemble de la question et de la problématique de la stérilité, des origines, du retour aux sources, de la purification mystique. Enfin, la confession, le partage du secret, entraînant par là-même la forclusion définitive... de Nedjma.

N'est-ce pas l'expression de la grande résistance actuelle de cette partie du corpus social officiel à la recherche d'une idéalité culturelle et dont l'angoisse va croissant avec la grande crainte de l'an 2000, qui verrait le Maghreb, l'Algérie, entrer de plein pied dans une modernité où la femme, sujet à part entière, serait non plus un substitut maternel mais l'épouse, la conjointe, la partenaire, l'égale?...

En témoigne un exemple significatif récent : le dépôt par cinquante députés d'un texte interdisant le sport pour les jeunes filles. Utilisant les droits de l'ouverture, ils voulaient amorcer ce retour en arrière exprimé dans cette annulation de la loi sur le sport qu'ils avaient eux-mêmes votée dans l'esprit d'avant octobre 1988. Dans la même direction s'inscrivent ces manifestations de groupuscules d'étudiantes réclamant la fin de la mixité, ou ce tract accusant les enseignantes d'être responsables de la dégradation de l'enseignement et demandant leur mise à la retraite et leur retour au foyer, ainsi que la fin de la mixité dans les écoles. Du même état d'esprit témoignent les articles parus dans la presse qui sont des plaidoyers pour la polygamie et dans lesquels les arguments les plus fantaisistes arrivent à être développés. Dans cette nouvelle perspective et à cette étape, il faut s'interroger sur la part que prend la femme des différentes générations dans la résistance au changement. L'exemple de Benazir Bhutto, premier chef du gouvernement d'un pays musulman dans le monde moderne, doit faire réfléchir, car au-delà des calculs politiques, comment interpréter son premier discours affirmant son intention d'appliquer pleinement la *chari'a*?

Ce discours, par ses ambiguïtés, rejoint celui de F. Mernissi (*Le Harem politique*, Paris, Albin Michel, 1987), de Ghita El Khyat (*Le Monde arabe au féminin*, Paris, L'Harmattan, 2^e ed, 1988) ou de Assia Djebar (*L'Amour, la fantasia*, Paris, J.-C. Lattès, 1985). Cette démarche pose alors la question de la difficulté dans cette situation de transition d'assumer le risque de rupture. Les imprécations excessives et caricaturales de certains adeptes de Khomeyni sont là pour souligner, une fois lus leurs écrits sur la femme (et ceux de Khomeyni sont édifiants), combien reste long le chemin qui permettra à l'Algérienne de demain de se dégager des filiations socio-culturelles douteuses, fussent-elles prétendument traditionnelles et d'assumer ses convictions, son idéologie et sa foi en adulte responsable. Evitant ainsi à la société une évolution vers un fonctionnement psychotique mortifère. La femme c'est la vie ! Le nier ne peut qu'induire la psychose.

L'ENFANT ILLEGITIME DANS LA SOCIETE MUSULMANE

Nadia AIT ZAI

Dans la société musulmane, la femme n'acquiert un statut que par le mariage. Certains spécialistes diront qu'"elle acquiert dans la conception islamique, une personnalité juridique bien définie. C'est pour elle une promotion." (Pr Verdier in H. Vandeveld, 1988). Seul le mariage légitime les relations sexuelles et donne à la femme la possibilité d'être mère, c'est-à-dire de donner naissance à des enfants reconnus par un père légal : "l'enfant est affilié à son père par le fait du mariage légal"¹. Les principes juridiques définissant l'affiliation sont tirés de la *chari'a*. Ils fondent le Droit musulman classique dont on retrouve l'esprit dans le Code algérien de la famille. Du fait de la référence religieuse de ce Droit, la distinction entre la morale et la loi n'est pas claire : ainsi les relations sexuelles et la mise au monde d'un enfant hors mariage constituent non seulement une faute (morale) mais une infraction qui peut entraîner une sanction pénale. L'enfant naturel ne trouve donc aucune place ni dans la loi ni dans la société car il est né "de relations sexuelles hors mariage considérées comme péché (*zina*) entraînant une sanction pénale à l'encontre des coupables (hommes et femmes)"². Ces prescriptions qui canalisent la sexualité exclusivement dans le mariage sont valables pour les hommes et les femmes, mais elles ont des conséquences particulières pour celles-ci, car les femmes sont le siège de l'honneur et une maternité illégitime est inacceptable. Ainsi la loi suit les mœurs et semble

1. Code de la Famille, article 41, loi du 9 juin 1984, Alger.

2. Art. 339 du Code pénal : "Est punie d'un emprisonnement de un à deux ans, toute femme mariée convaincue d'adultère. Est puni d'un emprisonnement de 6 mois à 1 an, tout homme marié convaincu d'adultère..." (La poursuite n'est exercée que sur la plainte du conjoint offensé. La peine est double pour la femme). *J.O.* du 11.06.76. Ord. n° 66.156 du 08.06.76.

rendre pour longtemps très difficile une amélioration de la condition féminine.

L'opinion par la pression qu'elle exerce, la loi par la crainte des sanctions, contribuent à "ignorer" l'enfant naturel. Certains juristes contemporains justifient cet état de choses (prohibition des relations sexuelles hors mariage et refus de l'enfant naturel) sur l'interprétation qu'ils font d'un hadith du Prophète. Revenons donc sur ces paroles qui ont encore aujourd'hui force de loi et sur la traduction qu'on en donne :

Al waled lil farach wa lil ar el hajar. "A l'enfant (issu du mariage,) un lit (pour l'accueillir). A l'enfant (issu du péché), la lapidation."

"L'enfant légitime est celui qui est né dans le mariage : quant à l'enfant naturel il n'a qu'à être lapidé" (Salah Bey M.C., 1974).

Le mot (*al ar*, le péché) est ici assimilé à *l'enfant naturel* (à la faute, la lapidation = à l'enfant, la lapidation).

Cette traduction semble confirmée par El Moughari, savant juriste (mort en 770 de l'Hégire) qui avait entrepris un travail "d'éclaircissement des termes difficiles du grand commentaire de Rafighi". Au terme *al ar*, il précise, reprenant les paroles du Prophète : *lil ar el hajar*, "à l'enfant de la débauche, la lapidation." Cette parole affirme que l'enfant appartient au lit, c'est-à-dire à l'époux. *lil ar el kheïba*, "à l'enfant de la débauche, la perdition".

D'où on peut conclure qu'aucune parenté n'étant conférée à l'enfant naturel, cela équivaut à une mort sociale, sinon physique. Le commentaire d'El Moughari présente ce refus de l'enfant naturel comme une pratique moralisatrice que l'islam aurait imposée, la société anté-islamique étant perçue en effet comme une société sans morale : "la loi musulmane, dit-il, a aboli une pratique utilisée par certaines tribus arabes qui attribuaient une parenté à l'enfant né de l'adultère".

Mais les juristes qui font autorité et ceux qui les suivent ont-ils donné de ce hadith une interprétation exacte? Pour mieux en cerner le sens, alors que les traducteurs isolent le hadith de son contexte, nous reviendrons aux circonstances et à l'époque à laquelle il fut énoncé.

Pourquoi, en effet, le Prophète a-t-il formulé ces principes?

Deux hommes réclamaient la paternité d'un enfant et s'opposaient l'un à l'autre. Le Prophète eut donc à se prononcer sur un conflit de paternité que certains appellent conflit positif.

Une femme esclave a été infidèle à son maître et du commerce illicite avec son amant, Otba Ben Abou Ovaqqas, est né un enfant. Quel sera le sort de celui-ci? A qui appartiendra-t-il?¹

Abdo Ben Zama'a, fils du maître de l'esclave, réclame l'enfant. Saad Ben Abou Ovaqqas, frère de Otba, l'amant, fait de même. S'adressant à Abdo Ben Zama'a, le Prophète dit : "Cet enfant est à toi... l'enfant appartient au (maître du) lit. L'adultère n'a droit qu'à être lapidé". L'enfant naturel fut épar-

1. Le hadith auquel les textes cités se réfèrent est rapporté par El Bokhari. On le trouve dans El Bokhari traduction G.H. Bousquet (1964), pp. 190-191.

gné et rattaché au lit du maître, ce qui permit également de ne pas dévoiler l'infidélité de l'esclave et de protéger ainsi son honneur.

Par contre, suivant en cela le Coran (XXIV, 2 et IV, 19)¹, le Prophète réclama la lapidation de l'amant, *adultère*.

Al ar, le péché est un terme polysémique qui peut aussi bien servir à qualifier un acte de "débauche", s'appliquer à celui (ou celle) qui a commis une faute (le "débauché", celui/celle qui a commis l'adultère et a engendré hors des lois du mariage) ou s'appliquer au fruit de la faute (l'enfant naturel = la faute). Certes dans une éthique de la responsabilité on répudiera à considérer l'enfant comme "fautif", mais ne juge-t-on pas couramment, en Islam ou ailleurs, que selon la morale de l'honneur l'enfant incarne la faute? Il est le "fruit de la faute" laquelle n'existe que par lui aux yeux de la société. A ce titre il est rejeté.

Pourtant, ne peut-on, considérant l'ambiguïté du mot (*al ar*), traduire le hadith non pas : ... "à l'enfant (naturel) la lapidation" mais "à l'amant (au débauché) la lapidation"? N'est-ce pas être fidèle à l'esprit dans lequel le Prophète avait résolu le conflit de paternité auquel il avait été confronté, réservant la punition et l'exclusion non à l'enfant (donné au maître du lit - le lit signifiant la légitimité) mais à l'amant?

Ni le Coran, ni le hadith en question, même s'ils envisagent tous deux le châtiement des personnes coupables d'adultère, ne nient ou ne rejettent l'existence de l'enfant naturel. Ils condamnent un comportement fautif (un péché). Mais, si le Coran est muet quant au sort réservé à l'enfant naturel, le Prophète, dans l'intérêt de l'enfant, a rattaché ce dernier au maître du lit (puisque deux personnes se prévalaient de la paternité). Si l'on suit le raisonnement du Prophète, ne peut-on rattacher un enfant né d'une mère célibataire au père qui avoue sa paternité (ce, en l'absence de conflit de paternité)?

Dans l'exemple ancien auquel nous nous référons, ce n'est même pas l'époux qui est maître du lit, mais le propriétaire de l'esclave. Il ne semble pas, en effet, qu'il ait épousé Sauda, auquel cas l'esclave aurait été affranchie. On comprend mal, alors, que ce hadith soit utilisé aujourd'hui pour interdire à celui qui avoue sa paternité (sans contestation d'un tiers) de reconnaître un enfant né de ses oeuvres avec une femme célibataire.

En interprétant le hadith dans un sens favorable à l'enfant, on éviterait les subterfuges juridiques mis en place par les Docteurs de l'islam qui n'autorisent finalement l'intégration de l'enfant à la parenté qu'en passant par le mariage. En effet, l'aveu de paternité, la reconnaissance de paternité

1. Sourate XXIV, 2 : "Frappez la débauchée et le débauché de cent coups de fouet chacun. N'usez d'aucune indulgence envers eux, afin de respecter la religion de Dieu. Si vous croyez en Dieu et au Jour dernier, un groupe de croyants sera témoin de leur châtiement".

Sourate IV, 19 : "Appelez quatre témoins que vous choisirez contre celles de vos femmes qui ont commis une action infâme. S'ils témoignent, enfermez les coupables jusqu'à leur mort dans les maisons, à moins que Dieu ne leur offre un moyen de salut". (traduction de ces deux sourates tirée de "Essai d'interprétation du Coran inimitable" - traduction faite par Denise Masson, revue par Dr Sabhi El-Salah. Gallimard 1967).

faite en dehors du mariage ne donnent pas à l'enfant naturel un lien de parenté : seul le mariage donne la filiation avec tous ses effets : "l'enfant est affilié à son père par le fait du mariage légal" (Code de la famille, art. 41). Ainsi la seule "solution" serait d'épouser la mère qui pour sa part n'a aucun recours puisque la loi interdit la recherche de paternité. Pourquoi ne pas contraindre le père à épouser la mère et à assumer l'enfant juridiquement, à lui donner un nom, une parenté, une existence sociale et juridique? La contre-partie de cette contrainte au mariage dans le Droit musulman étant de faciliter le divorce de l'homme, qui peut épouser et divorcer le surlendemain.

En tous les cas, une mesure qui contraindrait le père serait favorable à l'enfant et irait dans le sens d'une interprétation du hadith plus "compréhensive" que celle qui a cours. Si, à l'Indépendance, des juristes appelaient de leurs vœux un "droit en avance sur les mœurs", ce sont pourtant ces mœurs patriarcales ancestrales qui ont été respectées. Le Droit s'est conformé à elles, imposant une interprétation "restrictive" du hadith. En effet, la société, la famille, pour qui la femme doit être pure, sans tache, en préservant son intégrité physique, et en permettant à son entourage d'être également préservée de toute souillure (M. Boutefnouchet, 1982), préféreront ignorer et rejeter l'existence de l'enfant naturel qui porte un coup sévère à la communauté, au prestige et à l'honneur familial.

Ce rejet légitime donc une attitude négative vis-à-vis de la femme et de l'enfant naturel. Il rassure la société, et surtout la famille élargie qui craint de voir son honneur bafoué et justifie son hostilité à l'égard de la mère célibataire et de son enfant.

Il est rapporté, dans la *Revue Algérienne*, des faits on ne peut plus clairs.

"Rapports intimes entre les deux jeunes gens. Instruction pénale. Le jeune homme avoue, non seulement les rapports, mais, chose plus grave, il avoue que l'enfant qui est né de ces rapports est le sien. L'enfant est né de relations hors mariage. L'enfant est né de relations coupables. Il n'était point question pour la Cour Suprême de prononcer la paternité de l'enfant. Les magistrats s'étant ainsi voilé pudiquement la face, et s'étant reportés à la parole bien connue du Prophète : "L'enfant légitime est celui qui est né dans le mariage, quant à l'enfant naturel, il n'a droit qu'à être lapidé". (Sassi Benhalima, 1968).

"La hantise de la maternité illégitime exprime, dans le groupe traditionnel, la conscience de sa possibilité", écrit M. Boucebci (1978) : c'est pourquoi tout un ensemble de procédés ont été mis en place depuis longtemps pour masquer les éventuelles relations sexuelles hors mariage et les naissances illégitimes. M. Gaudry (1929) rapporte les recettes, disponibles dans les Aurès, au début du siècle, pour rendre à la mère célibataire une virginité plus ou moins convaincante lors du mariage. Aujourd'hui, les filles de milieu aisé citadin se rendent à l'étranger pour se faire restaurer une virginité perdue, ou accoucher par césarienne : lorsque l'hymen a été préservé, la jeune fille peut alors se présenter "vierge" au mariage... après avoir abandonné son enfant.

Pour légitimer l'enfant, la théorie de "l'enfant endormi" a été un moyen de secours. C'est une croyance fortement enracinée dans les milieux populaires : un enfant peut s'endormir dans le sein de sa mère pendant une longue période pouvant aller jusqu'à cinq ans. Il était reconnu à la femme dont le mariage avait été dissous, ou dont le mari était absent, le droit de se dire enceinte d'un "enfant endormi"; l'enfant était alors rattaché au mariage. Ainsi se trouvaient légalisées des naissances illégitimes, pour le plus grand bien de tous.

Le Code de la Famille de 1984 n'a pas repris cette pratique; il a limité la durée minimum de grossesse à six mois et le maximum à dix mois¹.

Au Mزاب, du fait de la tradition rigoriste des Khakhidjites, la théorie de "l'enfant endormi" n'a pas pris racine et n'a pas été admise pratiquement (A. M. Goichon, 1927). La femme qui commet une infidélité fera l'impossible pour que tout reste dans le secret. Si elle ne commet pas l'infanticide, elle abandonne l'enfant à la mosquée ou au coin d'une rue. Si la mère garde l'enfant, la reconnaissance légale n'existant pas, l'enfant portera, à la place du nom de famille, le qualificatif *kabboul*, à savoir : bâtard.

Ainsi la société algérienne a fonctionné dans un état d'esprit très préjudiciable à la femme jusqu'à l'Indépendance. Actuellement, les mentalités n'ont guère évolué. La femme demeure la gardienne des traditions, des valeurs; l'homme se réserve le domaine de la modernité.

Le Droit, tel qu'il a été promulgué en 1984 (Code de la famille), n'a pas aidé la femme à sortir du joug séculaire. Il joue contre elle, et l'on comprend que, maintenue dans un réseau d'interdits anciens, elle soit contrainte, avec déchirement, d'abandonner son enfant illégitime.

Le sens de l'honneur conduit les femmes qui entendent se libérer du fruit d'une grossesse adultérine, les filles-mères qui veulent se soustraire à la réprobation sociale et aux réprimandes familiales, s'il y a abandon d'un amant égoïste, à cacher leur grossesse par tous les moyens, y compris en faisant disparaître le nouveau-né par infanticide².

M. Boucebci, psychiatre algérien, note avec justesse (1978) que les auteurs d'infanticides sont presque exclusivement des femmes veuves, divorcées, célibataires, pour lesquelles le crime n'a été motivé que par la crainte de perdre leur statut social.

Il suffit de lire la rubrique des faits divers des journaux algériens pour se rendre compte du désarroi mortel de la mère célibataire.

Le 27 mars 1984, *El-Moudjahid*, quotidien national, rapporte le fait suivant :

1. Code de la Famille, art. 42 (Alger, 1984)

2. Art. 259-261, Code Pénal algérien, répression de l'infanticide : art. 259 : l'infanticide est le meurtre ou l'assassinat d'un enfant nouveau-né.

art. 261 : La mère, auteur principal ou complice de l'assassinat ou du meurtre de son nouveau-né, est punie de la réclusion à temps de 10 à 20 ans, mais sans que cette disposition puisse s'appliquer à ses co-auteurs ou complices.

"De sa liaison avec son cousin qui dure depuis trois ans, une jeune fille de 22 ans tombe enceinte. Aidée par sa mère et sa soeur, elle accouche d'un bébé bien vivant. La famille met deux jours pour décider du sort à réserver au témoin gênant de cette liaison. La sentence : l'enfant sera mis dans un carton et jeté dans la nature. Il meurt de froid et de manque de soins".

Un second fait divers, encore plus éloquent, est rapporté par le quotidien du soir, *Horizon* :

«Fiancée depuis 1985, et à quelques jours de son mariage, profitant de ce que toute la famille est réunie pour regarder le feuilleton égyptien, Naâma, âgée de vingt ans, se retire dans une pièce servant de débarras pour accoucher. De peur que le nouveau-né ne crie, elle l'étrangle à l'aide d'un foulard, le met dans un sac et le cache derrière les valises.

» - Pourquoi ne pas avoir choisi un hôpital pour accoucher? questionne le président du Tribunal criminel. Naâma répondit qu'elle avait peur de ses parents, des *racontars*, des *voisins*; elle voulait éviter le *scandale*. Interrogé, le fiancé nia toute relation avec la fille et déclara ne pas être le père de l'enfant. Il nia et rompit ses fiançailles. Il s'en retourna chez lui la conscience tranquille» (28-3-1988).

C'est souvent la famille, lorsqu'elle s'aperçoit de la grossesse d'une fille célibataire, qui provoque et organise l'abandon. Une pression est alors exercée sur elle, un chantage lui est imposé en échange d'une relative impunité et d'un retour au domicile familial : délaisser l'enfant et préserver aussi l'anonymat et l'honneur. Cela évite d'être exposé à la plus insupportable des médisances et d'être l'objet du mépris de la société.

L'abandon est effectué soit sur la voie publique, soit dans un centre hospitalier.

Très souvent, le médecin complaisant, au courant de l'état de la jeune fille, ordonnera une hospitalisation pour kyste hydatique, ou kyste de l'ovaire, ou autre maladie, pour éviter le drame familial. La fille hospitalisée s'éloigne souvent du domicile; pour le père, elle est en visite chez une parente.

Le Code de la santé publique de 1976 avait prévu des Maisons maternelles pour prévenir l'abandon en accueillant la mère et son nouveau-né. Mais elles n'ont jamais été réalisées. Ces Maisons maternelles devaient, sans formalités, abriter et protéger de la vindicte familiale et sociale, les femmes enceintes d'au moins sept mois. Elles n'ont jamais existé; leur projet aurait scandalisé les bonnes consciences. Comme n'ont jamais été appliquées les dispositions de ce texte prévoyant des allocations mensuelles et un secours immédiat aux premiers besoins. Mieux : le Code de la santé a été abrogé en 1985¹. Ainsi ont disparu de la législation algérienne des

1. Abrogé par la loi du 16.02.85 (art. 85.05) relative à la protection et à la promotion de la Santé (JO du 17.02.85). L'art. 73 rappelle que les modalités d'assistance médico-sociale visant

dispositions qui étaient en avance sur les mentalités et sur les mœurs familiales.

Des familles bénévoles, voire même des membres du personnel hospitalier, se sont donc substituées à l'absence de structures appropriées, soit en fournissant une aide ponctuelle, soit en hébergeant les femmes en détresse et en leur donnant un peu de réconfort. "On se cotise pour la layette et les biberons..." dit un médecin d'une clinique accueillant les mères célibataires. Nous n'avons rien à leur offrir que leur dire ce triste leitmotiv : "Tu as six mois pour réfléchir; passé ce délai ne vient plus chercher ton enfant" déplore la chef du Bureau des mères en difficulté et enfants assistés¹. Elle relève que ces jeunes femmes sont souvent issues d'un milieu socio-économique essentiellement défavorisé et ne connaissant pas les rudiments de la vie sexuelle. "Il y a de plus en plus de femmes enceintes vierges. Dans la maternité d'un hôpital d'Alger, quatre jeunes femmes célibataires ont accouché. Elles étaient vierges". (id.)

L'une d'elles, sous le choc de l'émotion (Chafia, 18 ans), a réussi à cacher sa grossesse avec la complicité de sa mère à son père et à ses frères. Elle a déclaré que "son ami voulait s'amuser" (id.)

Très souvent, les grossesses hors mariage et les naissances illégitimes sont ignorées du père et des frères. La mère, consciente du danger que l'état de sa fille entraîne, consciente de l'atteinte profonde portée aux valeurs sociales qu'elle n'a pas su faire respecter par sa fille, aide souvent cette dernière à cacher sa grossesse et la naissance illégitime de l'enfant. Elle se rend compte que sa fille et elle-même ont failli à leurs devoirs et aux valeurs féminines qui renforcent les valeurs ancestrales de la famille (intégrité physique, virginité) grâce auxquelles le père, le frère ou le mari gagnent en prestige, en honneur (M. Boutefnouchet, 1982).

Un représentant du Ministère des affaires religieuses a affirmé qu'il fallait éviter les occasions de commettre l'adultère; mais si, malgré tout, "il y a grossesse et *repentir* de la jeune fille *qui a péché*, la société ne doit pas la rejeter; au contraire, il faut la protéger, la soutenir et la prendre en charge. Le nouveau-né doit jouir de toute la sollicitude et doit être élevé comme tout enfant légitime. Le Trésor Public, Beït-el-Mal *attribuera au nouveau-né une allocation comme celle qui est attribuée à tous les musulmans*² (souligné par l'auteur).

à la prévention efficace des abandons d'enfants sont fixées par une réglementation. Cette juridiction n'a pas encore vu le jour.

1. Au service de X : 30 % des primipares sont des mères célibataires de moins de 20 ans, *Algérie Actualités* n° 1026, 1985.

- id. p. 2, interview du Pr. Belkhodja : "On assiste à la deuxième génération de mères célibataires". On doit ajouter que la mère célibataire a 6 mois pour reconnaître son enfant. Mais cette "reconnaissance" ne l'autorise pas à lui donner son nom (qui est celui de son père et de sa propre famille), le nom de l'enfant ne pouvant venir que du père. Il lui en est donc attribué un, d'office, par le bureau d'Etat Civil sur la forme de deux prénoms. Cf note 10.

2. Leyla Mechentel, "l'islam et la mère célibataire", *Horizon 2000* (19.03.87)

Ce discours est fort encourageant, mais il est loin d'être suivi à la lettre. Bien mieux, j'y relève un point noir : la femme est la seule à avoir commis le péché (*zina*) ; il y a absence totale et flagrante de la condamnation de l'homme. Pourtant, le hadith est clair si l'on veut bien s'y référer. Du moins pour ceux qui y trouvent leur compte ("A l'amant, la lapidation").

L'Etat, d'autre part, s'est avéré défaillant quant à la prise en charge du nouveau-né et la protection de la mère célibataire. Les structures d'accueil sont insuffisantes, eu égard au nombre élevé des abandons d'enfants. Les nouveau-nés meurent de l'hospitalisme dans les maternités des hôpitaux.

Cette défaillance s'est traduite surtout par la suppression des mesures d'aide à la mère célibataire prévues par l'Ordonnance de 1976 ; elle a mis en évidence le conflit traditionalisme-modernisme qui s'est traduit par une législation négative à l'égard de la femme.

Il est cependant permis à la mère célibataire de "reconnaître" son enfant (filiation maternelle qui est une filiation purement naturelle puisque la seule filiation paternelle donne une parenté légitime). Dans ce cas, il peut porter son nom. Cependant, généralement, il portera deux prénoms, ce qui est le cas de tous les enfants nés de père et mère inconnus¹. Si la mère ne garde pas le nouveau-né après le délai qui lui est imparti (6 mois), son enfant est placé soit en institution dans des foyers de l'Etat (on compte, pour toute l'Algérie, une pouponnière avec une annexe), soit en garde gratuite ou payante dans des familles qui en manifestent le désir.

50 % des placements effectués en garde gratuite par le Service de l'Aide Sociale résultent d'une pratique communément appelée "concordance de nom". Ce procédé consiste à donner à l'enfant le nom de la famille qui l'accueille sans filiation légitime. Mais, bien souvent, faute de contrôle, un faux état-civil, avec filiation légitime, est fabriqué à l'enfant par la famille d'accueil. Les parents d'accueil déclarent la naissance du nouveau-né à leur nom, à la mairie. Beaucoup d'accouchements se pratiquent encore à domicile, la mairie n'exige pas de certificat d'accouchement lors de la déclaration de naissance.

Ce procédé illégal répond à la suppression de l'adoption².

En 1965, les pouvoirs publics avaient décidé de la suspendre conformément à la tradition du Droit islamique. Cependant, les certificats de placement d'enfants délivrés à la famille d'accueil portaient les mentions suivantes : "Cet enfant est confié en vue d'adoption... L'adoption définitive sera réalisée dès la parution du Code de la Famille".

1. Par ex. Ahmed Mohamed ou Fatima Ouarda.

2. Légitimation de l'enfant : nous ne connaissons que quatre cas de légitimation adoptive jugés par les magistrats français en poste après l'indépendance de l'Algérie, malgré l'opposition du Ministère public qui a relevé que la légitimation adoptive est impossible à des Algériens. Les juges ont répliqué que la légitimation mettait seulement en jeu des intérêts privés et que l'Ordre public algérien n'était pas en cause ; dès lors, la législation française pouvait être reconduite en la matière, conformément aux dispositions de la loi du 31.12.1962. La légitimation adoptive est décidée en considération des intérêts de l'adopté (Tribunal de Grande Instance, 20 mai 1964).

C'était là une affirmation qui laissait espérer une solution positive aux problèmes de l'enfance privée de famille. Mais, tenant compte essentiellement de la donnée religieuse, le législateur, en 1984, a interdit définitivement l'adoption : "L'adoption est interdite par la *chari'a* et la loi" (Code de la famille, art. 46). Remarquons cette double référence qui n'a pas apparemment sa raison d'être; mais, comme le dit H. Vandeveld (1986), "On ne peut qu'être frappé par le ton employé, doublement impératif, comme si cela n'allait pas de soi et que le législateur lui-même avait besoin de s'en convaincre".

Ce même législateur a érigé comme substitut de l'adoption la *kafala* ou "recueil légal"¹. Malheureusement, celle-ci ne résout pas le problème de l'intégration sociale de l'enfant qui reste toujours l'enfant de l'Assistance (= le bâtard). Sa situation s'aggrave en cas de décès du titulaire du "recueil légal", car les héritiers du défunt peuvent refuser de le prendre en charge. Le juge attribue alors la garde de l'enfant à l'institution compétente en matière d'Assistance.

Il faut croire que "l'intérêt de l'enfant" n'est pas l'élément essentiel qui guide le travail du législateur. On le sent bien d'ailleurs à la lecture du Code de la Famille. Le but est de préserver la société (la communauté musulmane, la famille algérienne) par peur d'une destruction liée au progrès et à la modernisation. Cependant, le Code perpétue dans la société algérienne une telle mentalité que même "les maux sociaux"² - qui ne devraient pas exister, dans l'esprit du Code - ne sont pas tous pris en compte par l'Etat pour être réglés courageusement.

Actuellement, aux Nations Unies, se discute une Convention pour la reconnaissance des Droits de l'Enfant dans les domaines civils (noms, protection contre les mauvais traitements), économiques (sécurité sociale, niveau de vie), sociaux (santé, adoption) et culturels. Ce projet prévoit, lorsque les parents sont défaillants, que l'Etat supplée à leur défaillance et assure protection et soins à l'enfant. Mais il doit veiller à ce qu'il bénéficie, le plus rapidement possible, d'une protection familiale de remplacement, en facilitant l'adoption, et, le cas échéant, d'un placement dans un établissement approprié. Plus communément, les Etats signataires de la Convention s'engageront à garantir aux enfants des droits. Mais il n'est pas évident, pour bon nombre d'Etats, d'accepter le droit de l'Enfant à exprimer son opinion, de voir cette opinion prise en considération et de réviser leur juridiction pour donner une existence légale aux enfants nés hors mariage.

1. Art. 116 : Le recueil légal (*kafala*) est l'engagement de prendre bénévolement en charge l'entretien, l'éducation et la protection d'un enfant mineur au même titre que le ferait un père pour son fils. Il est établi par acte légal.

Art. 120 : L'enfant recueilli doit garder sa filiation d'origine s'il est de parents connus. Dans le cas contraire, il lui est fait application de l'art. 64 du Code de l'état civil (deux prénoms).

2. On appelle "maux sociaux" toutes les formes de délinquance y compris l'adultère, le divorce.

Avec un peu de courage et une interprétation extensive des textes religieux qui sont à la base de notre législation familiale, nous pourrions cependant y parvenir.

Février 1989
Université d'Alger.

Références bibliographiques

- EL BOKHARI, 1964, *L'authentique tradition musulmane*, choix de hadiths traduits de l'arabe et présentés par G.H. Bousquet, Paris, Sindbad.
- BOUCEBCI Mahfoud, 1978, *Psychiatrie, Société et Développement* (Algérie), Alger, SNED.
- BOUTEFNOUCHET Mostefa, 1982, *La Famille algérienne évolution et caractéristiques récentes*, Alger, SNED, 1ère ed. 1980.
- GAUDRY Mathea, 1929, *La femme chaouïa de l'Aurès*, Paris, librairie orientaliste Paul Geuthner.
- GOICHON Anne-Marie, 1951, *La vie féminine au m'zab*, Paris, Geuthner.
- SALAH BEY Mohamed Cherif, 1974, "La filiation naturelle dans le projet de Code de la Famille algérien", *Revue Algérienne des Sciences juridiques, économiques et politiques*, n° 3 (sept. 1974), pp.86-108.
- SASSI Benhalima, 1968, "Le problème de l'enfant naturel", *Revue Algérienne des Sciences juridiques, économiques et politiques*, n° 4, pp. 1168 et sq.
- VANDEVELDE Hélène, 1986, "Quelques remarques sur la nature et la fonction du Droit : à propos de l'article 46 du Code de la Famille" (Communication aux journées d'études sur la Protection de l'enfant organisées par l'Institut de Droit d'Oran (2 et 3 mai 1986), 9 p. dactylographiées)
- "Y-t-il concubinage au Maghreb? Quelques éléments de réponse", (exemplaire dactylographié, 40 p., à paraître dans l'ouvrage collectif *Les Concubinages, approche socio-juridique*, T. IV (sous la dir. de J. Rubelin-Deviche, CNRS, Centre régional de Lyon)
- VERDIER J.M., 1968, Cours polycopié, Institut de Droit, Alger (cité par H. Vandeveld, 1986)

LES LOIS DU STATUT PERSONNEL CONCERNANT LE DIVORCE EN EGYPTES

Hoda FAHMY

La pénétration de législations occidentales dans les pays arabes de l'Empire ottoman, à partir de la deuxième moitié du XIX^e siècle, a modifié les différentes branches du droit et les conceptions dominantes quant à l'organisation de la justice. Cependant, face à cette évolution, c'est le droit du statut personnel qui a exprimé d'abord les résistances au changement puisque, si différents aménagements sont venus en structurer la production (tentatives de codification, réorganisation du tribunal du *quadi*), le droit a continué de reproduire dans ses grandes lignes, les dispositions du *fiqh* islamique.

En Egypte, une première codification, le code Qadri Pacha, d'inspiration hanéfite, a été élaborée en 1875, mais n'a jamais été appliquée. Seuls quelques règlements khédiviaux sont intervenus, en 1880 et 1897 notamment; ces derniers imposant désormais d'enregistrer le mariage dans un acte notarié établi devant un fonctionnaire spécialisé, le *ma'zun*. Ce n'est, en fait, qu'après la Première Guerre mondiale que les premières codifications officielles apparaissent, effet plus ou moins direct de la publication dans l'Empire ottoman d'un "code de la famille" s'inspirant des différentes écoles de droit islamique, en 1917. En Egypte, deux législations nouvelles, en 1920 et 1929, ont aménagé le droit islamique (règlementation de la pension alimentaire, *nafaqa*, institution du divorce judiciaire).

Jusqu'en 1979, l'Egypte a continué d'appliquer les dispositions de 1920-1929. Durant ce demi-siècle, plusieurs tentatives ont bien eu lieu, visant à réorganiser le droit de la famille : projets de loi formulés dans les années vingt et trente par les partis politiques et les mouvements féminins, restructuration des tribunaux *shari'a* en 1931 ou, sous Nasser, en 1955 (étatatisation de ces tribunaux). Mais c'est la loi n° 44 de 1979, adoptée par un décret-loi du

président Sadate et précédée d'un large débat public, qui a modifié de façon décisive le droit de la famille.

Avant de parler de la loi de 1979, qui a été connue par la suite sous le nom de "loi Jihane", il faut insister sur le fait que le droit du statut personnel puise sa source de la *chari'a* musulmane. En 1979, Sadate a promulgué cette loi et les représentants du peuple l'ont approuvée.

Les principales dispositions de cette nouvelle législation 44/79 concernent cinq changements majeurs :

1) Il appartient à l'époux qui prononce la répudiation de la faire enregistrer par le notaire compétent. Les effets du divorce sont opposables à partir de la date où l'épouse en a pris connaissance. La femme est donc informée du divorce dès lors qu'elle est présente lors du procès. Si elle n'est pas présente, l'époux divorcé doit lui fournir notification du divorce par l'intermédiaire d'un huissier; cette notification pouvant lui être faite personnellement ou à son domicile que l'époux indique. Le notaire doit remettre une copie de l'attestation de divorce à la femme divorcée ou à la personne qui la représente conformément aux décisions et mesures prises par le ministre de la Justice.

2) Le mari doit présenter au notaire une déclaration écrite précisant son statut personnel. S'il est marié, il doit mentionner le nom ou les noms de la ou des femmes avec qui il est lié par mariage au moment du nouveau contrat ainsi que leur domicile. Il appartient au notaire d'informer ces dernières du nouveau mariage, par lettre recommandée.

3) Le mariage de l'époux avec une autre femme sans le consentement de sa précédente (ou des précédentes) épouse(s) est considéré comme préjudiciable à la femme, même si elle n'a pas précisé dans son contrat qu'il ne devrait pas avoir d'autre épouse qu'elle. De même, si l'époux dissimule à sa nouvelle femme qu'il est marié à une autre, l'épouse a le droit de demander la séparation. Ce droit est forclo à l'expiration d'un délai d'un an à compter du jour où l'épouse a eu connaissance du préjudice, même si elle a exprimé son accord manifeste.

4) Si l'épouse a eu des relations conjugales sur la base d'un mariage valable et qu'elle est divorcée de son mari sans avoir consenti et sans y avoir de responsabilité, elle aura droit, au-delà de la pension alimentaire (*nafaqa*) due pendant le délai de viduité (*'idda*) à une indemnité (dite *mut'a*), calculée sur la base d'une pension alimentaire d'au moins deux ans et tenant compte de la situation financière du mari, des circonstances du divorce, et de la durée du mariage.

5) L'épouse divorcée qui a la garde de son enfant a le droit de vivre seule avec lui au domicile conjugal en location à moins que l'époux qui a divorcé n'ait préparé un autre logement adéquat. Si la période de garde se termine ou si la femme se remarie, son ex-mari reprendra l'ancien domicile conjugal s'il a le droit de le conserver en vertu de la loi.

Comment évaluer les changements apportés par la loi de 1979, puis ses modifications en 1985? Une évocation rapide des pratiques propres aux tribunaux permet de répondre partiellement à cette question et de

comprendre comment la loi est appliquée dans les tribunaux du statut personnel en Egypte.

Le procès s'ouvre en fait avec le dépôt par la plaignante d'une demande officielle de divorce auprès du bureau du secrétaire général. Dans la requête, les allégations du plaignant sont incluses ainsi que les causes pour lesquelles le divorce devrait avoir lieu. Ce document est habituellement rédigé par l'avocat du plaideur ou avec l'aide du secrétaire général. Il doit être signé par un avocat sinon le cas n'est pas pris en compte par la cour. Comme le recours à un avocat n'est pas une formalité obligatoire pour les plaideurs, plusieurs d'entre eux comparaissent à la cour sans avocat. Cependant cela n'accélère pas la procédure, vue leur ignorance des formalités et la difficulté de ces dernières. Les femmes comparaissant à la cour sans avocat se rendent compte que le jugement de leur cas est continuellement reporté.

Une fois que le plaignant a acquitté les frais d'inscription préliminaires, il est supposé se rendre à nouveau au bureau du secrétaire général de la cour pour faire inscrire son nom sur une liste spéciale. Une date est alors fixée pour le commencement des séances à la cour. Notons que le nombre de cas dont l'examen est prévu lors d'une seule séance est en général très important : il varie de 50 à 80. A ce niveau, le notificateur est supposé aviser ou prévenir à l'avance l'époux ou l'épouse à travers le bureau d'annonce (de notification). Cette procédure est longue et souvent retardée délibérément dans l'espoir d'obtenir des pourboires des plaignants.

Une fois cette étape franchie, le dossier du plaignant est mis entre les mains du comité judiciaire et la séance du tribunal a lieu. Le parquet intervient à ce stade pour donner son opinion. Il est également supposé décider si les preuves sont suffisantes pour clore l'instruction ou si des séances d'enquête et de témoignages sont nécessaires. La plupart des plaideurs ont en principe recours à des témoins. En dernier lieu, les juges étudient les cas pour aboutir à une décision finale.

En général, les procédures s'étalent sur de longues périodes. Dans la plupart des cas les plaideurs attendent le jugement au moins trois ans, sinon quatre ou cinq. Certaines procédures peuvent durer plus longtemps. Il est des cas qui restent au stade de la notification une année entière à la cour, avant que l'affaire ne soit envisagée.

Les séances à la cour sont publiques à moins que la cour ne décide qu'elles auront lieu dans la chambre privée des juges pour des raisons d'ordre moral ou de maintien de l'ordre public. Les séances du tribunal commencent en général à 10h00 du matin et se terminent vers 11h30. Ensuite ont lieu les séances de témoignages et d'enquêtes qui commencent vers midi et se terminent vers 14h00. Le temps accordé à chaque cas est vraiment minime. Le dialogue qui a lieu entre les juges et les plaideurs (ou bien leurs représentants) ne dure normalement que quelques secondes. Les juges se plaignent du facteur temps et affirment être surchargés en raison du nombre de cas à traiter, ce qui les conduit à ne pas étudier convenablement chaque cas; néanmoins, les juges ne refusent jamais d'examiner de nou-

veaux litiges, ceci parce que leur promotion dépend du nombre de cas traités pendant chaque séance. De toute manière les juges s'en sortent en pratiquant de façon systématique les ajournements ou reports.

Des séances entières sont consacrées à fixer de nouvelles dates pour les cas ajournés. Normalement, ces dates ne sont pas fixées à moins de trois semaines. Le report peut résulter de la demande des juges, lorsque les documents présentés à la cour se trouvent incomplets ou que les procédures ne sont pas correctement suivies. Dans d'autres cas, l'initiative de suspendre ou de reporter le procès provient des plaideurs ou de leurs représentants, quand ces derniers jugent que la préparation du cas exige plus de temps, notamment pour se procurer d'autres témoins, à la demande de la cour.

L'ajournement s'avère ainsi être une bonne solution pour les juges. La manière dont les cas sont traités - ou plutôt expédiés - est une méthode pour résoudre les problèmes de délai. Les appels verbaux sont rares. En général, les plaideurs restent muets à la cour et les juges les font taire dès qu'ils commencent à parler. Ce sont leurs représentants qui, eux, s'ils sont présents, échangeront des documents et "dialogueront" par écrit avec les juges. Les cas sont rarement discutés avec les plaignants ou avec les avocats, bien que ce soit une des fonctions des juges de réconcilier les deux parties opposées.

La grande majorité des personnes qui viennent devant le tribunal appartiennent aux classes populaires et à la petite bourgeoisie. L'ajournement dépend aussi du niveau social des plaignants. Des cas concernant des femmes de milieu populaire traînent d'une manière déplorable durant de longues années.

Ainsi, les plaideurs de milieu populaire qui comparaissent devant la cour sont souvent traités avec peu d'égards par les juges qui leur demandent sans cesse de "se taire". On peut citer l'exemple d'une femme, visiblement assez pauvre, qui comparaisait à la cour avec son avocat : ce dernier avait enfin terminé et mis au point toutes les procédures légales nécessaires et, malgré tout, les juges avaient encore ajourné le cas. La femme concernée s'est mise en colère et s'est écriée : "Cela fait trois ans que mon cas est en cours et vous trouvez encore moyen de l'ajourner?" Le juge ne s'attendant pas à pareille réaction, l'obligea à quitter la séance, et quand l'avocat essaya d'obtenir une explication sur la cause de l'ajournement, les juges lui répondirent que leur décision finale n'était pas encore prête.

Pour mieux illustrer encore les différences de traitement par les juges en fonction de l'appartenance sociale, deux exemples peuvent être cités dont j'ai été témoin lors d'une même séance à la cour :

Une femme, apparemment de niveau social "élevé", est apparue à la cour avec son avocat pour le jugement final. Son mari, qui s'était opposé à son allégation, a prétendu qu'il voulait la réconciliation. Au bout d'une longue discussion entre les juges et les parties concernées, la femme s'est mise en colère contre les juges et leur a déclaré que sa requête finale était bien d'obtenir le divorce puisque, d'après elle, son mari lui avait causé du tort. Le

président de la cour a essayé très patiemment de détendre la situation et finalement s'est adressé à la femme en lui disant de l'attendre dans la chambre des juges, en fin de séance, pour pouvoir discuter avec elle en privé et aboutir à une décision.

Pendant la même séance une autre jeune femme d'apparence très modeste est apparue à la cour sans avocat. La raison pour laquelle elle demandait le divorce était le non-soutien financier du mari. Le mari, contestant l'allégation de sa femme, a déclaré devant les juges qu'il était prêt à lui payer une somme d'argent pour éviter le divorce. Les juges ont manifesté leur préférence pour cette proposition. La femme s'est révoltée et s'est mise à hurler en disant qu'elle refusait cette médiocre somme d'argent puisque son mari s'était abstenu de subvenir financièrement à ses besoins et à ceux de ses enfants durant les quatre dernières années. Le mari, devant la protestation de sa femme, a proposé d'augmenter la somme. La femme s'est de nouveau mise en colère et a de nouveau refusé la somme d'argent que son mari proposait. Sur ce, le président de la cour s'est mis en colère contre la femme, lui a ordonné de quitter la séance immédiatement et de prendre la porte.

Notons que, durant les premières séances, les plaignantes, pour la plupart donc de milieu populaire et souvent analphabètes, ignorent tout de la manière dont leur cas sera traité, et ne savent quelle attitude prendre. Elles s'imaginent, en particulier, qu'elles seront obligées d'exposer publiquement leur vie personnelle. Puis très vite, elles réalisent que ce genre de dialogue n'a jamais lieu et qu'au contraire toutes les démarches et procédures se passent d'une manière tout à fait bureaucratique et en silence. Et c'est à ce moment-là que la plaignante réalise que son propre cas lui échappe et s'inscrit dans un processus bureaucratique qu'elle ne maîtrise pas.

A ce stade des choses, la plaignante choisit entre maintenir sa plainte ou requête, ou l'abandonner, soit pour des raisons de coût financier, soit en raison des délais propres à la procédure. Elle peut tenter alors de négocier avec le mari, en renonçant par exemple à ses droits matériels en échange de la répudiation. Les demandes de divorce portées par des femmes le sont en général pour les motifs suivants :

- Abandon du domicile conjugal par le conjoint (absence prolongée, emprisonnement).

- Non-subvention du mari aux besoins de son épouse (dans ce cas, les motifs ne sont pas toujours abordés par les plaignantes).

- Torts ou préjudices causés en parole ou en action. Dans ce dernier cas, les motifs peuvent être le remariage de l'époux, l'ignorance du remariage du mari. Les plaignantes semblent être extrêmement sensibles à la polygamie et surtout à la tromperie par le mari. "L'argent n'est pas tout" déclarent les requérantes, en expliquant que le non-support de leur mari n'était pas en réalité le préjudice le plus important, mais surtout le tort psychologique qui est paradoxalement une raison très peu suffisante au tribunal pour obtenir le divorce.

Comme pour rompre avec ces démarches répétitives, lentes et coûteuses, est apparue la "loi Jihane" (Sadate) de 1979, offrant aux femmes une formule plus satisfaisante. Était-ce la panacée? Il est difficile, en l'état actuel des choses, d'analyser avec rigueur les changements qui ont lieu dans les tribunaux à la suite de cette loi. Nous pouvons néanmoins déceler quelques indices ou tendances.

D'abord, le fait d'enregistrer la répudiation a été très positif pour l'épouse. Cela lui a permis d'être informée; alors qu'auparavant l'époux n'était pas obligé de faire enregistrer l'acte de répudiation (ce qui signifiait souvent qu'une femme pouvait avoir été répudiée par son mari, donc l'être légalement, et l'ignorer).

La loi 44/1979 a aussi contraint le mari à présenter une déclaration écrite précisant son statut personnel, donc dans le cas du remariage, à faire en sorte que son autre (ou ses autres) épouse(s) en soi(en)t informée(s). Auparavant, rappelons-le une nouvelle fois, les femmes pouvaient vivre dans l'ignorance totale d'une telle situation. J'ai eu moi-même l'occasion de connaître de jeunes veuves qui, le jour de la mort de leurs maris, découvraient que le défunt avait convolé par ailleurs et que les secondes épouses étaient héritières au même titre qu'elles.

D'après la *chari'a* musulmane, le mari a le droit d'épouser jusqu'à quatre femmes à la fois : "Epousez comme il vous plaira, deux, trois ou quatre femmes. Mais si vous craignez de ne pas être équitables, prenez une seule femme" (Coran). La loi 1979, tout en n'empêchant pas la polygamie, a essayé de la restreindre. Elle décrète en effet que la polygamie du mari peut être préjudiciable à l'épouse, même si celle-ci n'a pas fait préciser, dans son contrat, qu'il ne devrait pas y avoir d'autre épouse qu'elle, donc, en cas de polygamie, d'obtenir le divorce sans peine.

Le droit de la femme à garder l'appartement conjugal, tant qu'elle a la garde de son enfant, a suscité quelques remous dans une société touchée par la crise du logement ou plus exactement par le coût des loyers et l'état du marché de l'immobilier.

Un an après l'application de la loi 44/1979 sur le statut personnel, le secrétaire général de l'Association des *ma'zuns* signalait quelques uns des effets de la loi observés au niveau des quelques 4 200 *ma'zuns* que compte le pays.

Il notait, en premier lieu, une diminution sensible des divorces d'environ 60%. Il observait un autre phénomène, lié au premier, à savoir que les tentatives de réconcilier les conjoints réussissaient dans 65% des cas, et peut-être davantage, alors que, avant la loi, elles ne dépassaient pas 40%. Cela pouvait signifier que l'époux ne se risquait plus aussi vite à détruire sa vie conjugale, et que lorsqu'il le faisait, il était davantage disposé à revenir sur sa décision, à renoncer à vouloir utiliser son droit au divorce. Les divorces révocables (où le mari disposait arbitrairement de la procédure de divorce en l'absence de sa femme) avaient également diminué. Désormais 95% des

divorces ont lieu en présence des deux parties, sur la base de la renonciation de l'une d'entre elles à tous ses droits.

Le secrétaire général de l'Association des *ma'zuns* signalait encore un recul limité du nombre des mariages, d'environ 20% par rapport à la période antérieure à 1979, sans pour autant en conclure que la famille était désormais considérée comme un engagement sérieux. La meilleure preuve de cette tendance est peut-être le recul des mariages précoces. L'âge moyen des conjoints hommes est désormais de 24 ans, contre 22 ans avant la loi, et celui des femmes est de 23 ans contre 18 ans auparavant.

Quant à la polygamie, elle a diminué. Le mariage avec une seconde femme, qui représentait environ 10 000 mariages, est tombé à 2 000. Et, en cas de second mariage, on constate que la première épouse se présente souvent avec son mari et admet le mariage de celui-ci avec une autre. Les nouveaux époux respectent l'obligation d'informer la première femme pour éviter la sanction prévue par la nouvelle loi.

La loi 44/1979 ne comporte pas que des effets positifs. Elle ne saurait laisser dans l'ombre toute une série de faits. Pour ce qui est du pourcentage en diminution des mariages, que nous révélions à l'instant, il faut dire que ce qu'on appelle le mariage coutumier (secret) ou *zawag 'urfi* a augmenté de façon parallèle. Depuis le début de ce siècle, l'application du droit égyptien est tel que, pour se marier, il faut enregistrer le mariage chez le *ma'zun shar'i*. Selon le droit musulman, homme et femme peuvent être mariés sans *ma'zun* en la présence de deux témoins; selon certains *faquih*s, la présence des deux témoins n'est même pas nécessaire.

Le mariage *'urfi* est légal mais, devant les tribunaux, le juge n'a pas le droit de considérer un litige *'urfi* sauf dans le cas où il y a des enfants.

Donc, devant les contraintes de la loi, les maris ont recours à cette solution pour y échapper et ne pas avoir à se soumettre à d'éventuelles sanctions. C'est ce qui expliquerait la baisse des mariages enregistrés un an après l'application de la loi 1979. Un autre fait saillant est la disparition des contrats de mariage aux termes desquels la *'isma* est attribuée à la femme. Cela signifie que l'homme craint désormais davantage que la femme ne demande le divorce sans perdre pour autant ses autres droits. La *'isma* peut être déléguée à la femme si elle le demande au moment de la conclusion du contrat de mariage.

Quoiqu'il en soit, la nouvelle loi du statut personnel a suscité la colère de beaucoup de nos concitoyens, et particulièrement celle des spécialistes du droit musulman. Elle a été violemment attaquée et surtout après la mort de Sadate en 1981. Le Comité national de la femme, présidé par Dr. Amal Osman, a élaboré une enquête sur l'opinion au sujet du code du statut personnel. Elle a démontré que 50% des maris rejettent ce code tandis que 52% des maris refusent que le divorcé laisse la maison conjugale à l'épouse qui a des enfants en nourrice.

71% des maris ont refusé la nécessité d'obtenir l'autorisation du juge avant de prendre une seconde épouse, vu que la polygamie est un droit reconnu par la *chari'a*. Ils trouvent que l'interférence du juge restreint la

liberté du mariage et que l'homme est plus apte que n'importe qui d'autre à connaître ses propres conditions, quels que soient la science et le savoir de cette personne. Et ils considèrent le fait que le mari informe sa femme à propos de son mariage comme un obstacle à la stabilité de la famille. Un débat sans fin a eu lieu : faut-il vraiment modifier le nouveau code du statut personnel? Les fondamentalistes, les hommes de religion et la majorité des hommes s'y sont opposés avec beaucoup de violence. Je présenterai ici très rapidement quelques opinions :

Une jeune femme éduquée, qui travaille comme comptable dans une compagnie privée dit : «Je ne peux pas accepter l'annulation de l'article qui considère que le mari, en prenant une seconde épouse, porte préjudice à la première épouse... Car, à mon avis, la femme ou l'épouse est un humain qui a le droit de choisir son sort, surtout si elle est exposée à un grand choc ou que sa dignité est offensée {...} Ceci nécessite qu'elle soit maîtresse de son sort face à cet homme qui a choisi une autre femme. Va-t-elle s'éclipser de la vie de son mari ?»

Au sujet de la modification qui exige que la femme ne sorte pas, en tout état de cause, sans la permission de son mari pour préserver le droit de celui-ci à la soumission et à la correction de l'épouse, elle ajoute : «Ce point doit être étudié avec grande attention, en prenant en considération les circonstances du cas étudié. Chaque classe sociale et culturelle a besoin d'un genre déterminé de législation qui prenne en considération les droits adaptés à son cas. Par exemple, l'épouse médecin ou journaliste ou autre ne peut accepter d'être traitée par la loi comme une épouse villageoise non-instruite... Je considère que la femme instruite ne doit pas être traitée par la société comme ayant des aptitudes limitées... Elle est raisonnable et capable de bien réfléchir. Elle a du bon sens et est capable de reconnaître le vrai du faux. Il est incroyable qu'une femme soit une chercheuse qualifiée ou un savant, qu'elle soit capable d'arriver aux plus hautes fonctions, sans avoir aussi la possibilité de déterminer, toute seule, son comportement vis-à-vis de sa vie personnelle... Je ne trouve aucun sens à ce que la femme soit obligée d'obtenir la permission de son mari pour aller au cinéma... ou chez ses parents.

»En ce qui concerne le texte qui traite du droit de la femme divorcée élevant ses enfants à conserver le domicile familial, je trouve qu'il y a de grandes différences selon les cas... l'épouse qui élève ses enfants et qui n'a pas d'autres logis doit avoir le droit de garder le foyer conjugal, car ceci représente la sécurité et la stabilité pour les enfants surtout s'ils sont très jeunes. Ainsi ils ne sont pas exposés au vagabondage et à la perte. Mais l'épouse qui est de famille aisée et dont le mari n'a pas les moyens de trouver une autre maison, ne devrait pas l'accabler si elle a, elle, les moyens de trouver un logement.»

Voici maintenant l'opinion d'une maîtresse de maison :

«Il serait dramatique de considérer tout remariage du mari comme licite, et d'ouvrir la porte devant lui, sans restriction... Dieu a considéré comme licite le second et le troisième mariage dans certains cas, par exemple la

stérilité et la maladie. Mais prendre une seconde, une troisième et une quatrième épouse simplement parce qu'on en a les moyens est quelque chose qui se passe fréquemment, nous en avons de nombreux exemples dans les tribunaux du statut personnel et dans les journaux. La première épouse est alors forcée de vivre avec elles, même si elle ne supporte pas cela. Ceci est injuste.

»La femme doit obéir à son mari, mais dans des limites raisonnables. Dans certaines classes sociales et parfois même parmi les intellectuels, pour une raison banale, le mari insulte sa femme, la bat ou la met à la porte.»

Une autre, architecte de décor intérieur, portant le *hijab*, remarque : «Je suis pour le nouveau code, car il est du droit de la femme d'être au courant de ce qui se passe autour d'elle et de la conduite de son mari. Cela fait partie des droits conjugaux les plus élémentaires et des droits de l'être humain. Par conséquent, il est de son droit d'accepter ou de refuser de vivre avec son mari s'il choisit une autre partenaire». «Et l'appartement doit lui être attribué à elle et à ses enfants... Et même si elle n'a pas d'enfants, où ira-t-elle après son divorce, surtout si elle n'a ni parents, ni père à qui elle puisse demander l'hospitalité?».

Dans les pages suivantes sont présentés des attendus de la cour illustrant la loi sur le divorce dans son application pour les différents motifs étudiés plus haut.

Dans le premier cas, l'attendu relève de l'application de la nouvelle loi du statut personnel de 1979. Dans le deuxième cas, le jugement a eu lieu **avant** 1979.

Cas N° 1

Statut social : L'époux est architecte civil et l'épouse travaille en tant que secrétaire dans une société étrangère.

Religion des époux : musulmane.

Mariage : contracté le 08/09/1978.

N.B. Le défendeur a contracté un second mariage le 19/07/1981.

Résumé de la procédure :

- Le 28/07/1981 : La plaignante a porté plainte au tribunal à cause du remariage de son époux avec une seconde femme.
- Le 05/10/1981 : Séance du tribunal : répudiation de la plaignante par le représentant du défendeur.
- Le 14/12/1981 : Jugement accordant le divorce.

Cas n° 2

Statut social des époux : Tous deux sont de milieu populaire, lui, petit commerçant et elle, n'ayant pas reçu d'instruction et ne travaillant pas.

Religion des époux : musulmane

mariage : contracté le 15/03/1970.

Résumé de la procédure :

- le 14/08/1973 : l'épouse a porté plainte au tribunal contre son époux afin d'obtenir le divorce basé sur le tort à cause de la pauvreté du mari.
- le 02/02/1974 : séance au tribunal;
- le 20/04/1974 : séance au tribunal;
- le 04/01/1975 : séance au tribunal;
- le 01/03/1975 : séance au tribunal;
- le 08/01/1976 : séance au tribunal;
- le 15/04/1976 : séance au tribunal;
- le 12/02/1977 : séance au tribunal;
- le 18/05/1977 : séance au tribunal;
- le 16/04/1978 : jugement en faveur de l'époux lui accordant le divorce.

La loi 44/1979 a été appliquée jusqu'au 4 mai 1985, date à laquelle un arrêt de la Haute-Cour constitutionnelle égyptienne, saisie de sa constitutionnalité par un tribunal du statut personnel de la région d'Assiut, en Haute-Egypte, a conclu par la négative.

De mai 1983 à juillet 1985, il y a donc eu un retour *de jure* aux provisions de la loi de 1929, dans le cadre des tribunaux du statut personnel. Les Egyptiennes ont soudain perçu les effets d'un retour à un statut antérieur qui leur était défavorable. Plusieurs d'entre elles ont alors uni leurs efforts pour trouver une issue et demander au gouvernement que les bénéfices du statut de 1979 leur soient maintenus.

Des comités ont alors été formés, regroupant des femmes de niveaux de vie, d'éducation et de professions très différentes. Ce qui importait était de sauver ce qu'il y avait à sauver dans la loi du statut personnel avant la dernière séance de l'Assemblée du peuple qui devait se réunir en juillet 1985.

Finalement ces efforts n'ont pas été vains car le 1er juillet 1985 un nouveau texte de loi remplaçait officiellement le texte abrogé. La loi 100 de 1985 reconduisait les principales dispositions de la précédente (1879). Elle accordait de plus au juge du statut personnel une compétence accrue, pour évaluer le "préjudice matériel et moral" résultant d'une répudiation et pour en dégager les conclusions relatives à la garde des enfants, au logement affecté à cette garde et à la pension alimentaire.

Plutôt restrictif par rapport au texte de 1979, celui de 1985 n'en apparaissait pas moins meilleur que celui de 1929.

Cette législation de 1985 diffère donc de la loi de 1979 sur les deux plans suivants :

1) L'épouse peut demander le divorce au cas où son mari s'est remarié avec une autre, si elle a subi un préjudice matériel ou moral qui rend la vie entre les époux impossible et c'est au juge d'accorder le divorce à l'épouse ou de le lui refuser.

2) C'est au mari qui a divorcé de fournir aux enfants qu'il a eus de son épouse divorcée, ainsi qu'à leur gardienne, un logement séparé et convenable. Si le mari qui a divorcé ne fournit pas ce logement pendant le délai de

viduité, ses enfants et leur gardienne continuent d'occuper le domicile conjugal durant la période légale de la garde des enfants. Au cas où le domicile conjugal ne serait pas en location, l'époux qui divorce a le droit de l'occuper seul à condition qu'il fournisse à ses enfants et à leur gardienne un logement séparé et convenable après le délai de viduité.

Le juge donne le choix à la gardienne des enfants entre le fait d'occuper le domicile conjugal séparément ou d'obtenir une somme d'argent lui permettant de louer un logement séparé pour elle et pour ses enfants.

Après que la période légale de la garde des enfants se soit écoulée, il revient à l'époux qui a divorcé d'occuper le logement avec ses enfants s'il a le droit de le garder légalement.

Je terminerai en résumant très rapidement le cas d'une femme éduquée qui refusait de vivre avec son mari au bout de cinq ans de mariage. Elle a intenté un procès de divorce basé sur le tort car la vie avec son mari lui était impossible... et ce n'est qu'au bout de *huit ans* de procès qu'elle a obtenu le divorce !

Cette femme, de confession chrétienne, est devenue musulmane pour obtenir le divorce. Elle avait un enfant, né en 1969, qui avait donc six ans en 1975. Je cite ses propres paroles :

«...Il y a plusieurs problèmes dans mon cas, il y a le problème de la femme quand c'est elle qui demande le divorce et qui prend la décision, il y a le problème de la religion, il y a le problème de l'enfant.

»Les juges n'étudient pas les dossiers. Il y a aussi le fait que je n'ai pas été chez un avocat avec un homme, ça ne fait pas sérieux, car avec un homme, d'abord ils prennent ça plus au sérieux, et ensuite pour eux ça fait plus d'argent, alors il sont davantage motivés.

»Aucun des juges n'a approfondi la question et n'a pensé que cet homme - mon mari - est mauvais... et le pire c'est qu'aucun des juges ne s'est dit qu'après huit ans passés il faut en finir.

»...Il y a aussi toutes ces péripéties qui font pleurer ou rire, je ne sais plus : l'huissier du tribunal qui n'est rien du tout et qui prend un air excessivement important; il prend tout de suite l'argent, pas besoin de te raconter combien de fois j'ai fait les corridors du tribunal, combien de fois j'ai donné des pourboires d'une livre ou 50 pt. pour que je puisse, une seconde seulement, me renseigner sur mon dossier ou présenter une demande.

»...L'argent que j'ai dépensé jusqu'à présent se monte à presque 4 000 livres. Mais ce n'est pas seulement ça, c'est la fatigue surtout. J'ai dû beaucoup travailler pour pouvoir payer les avocats.

»...J'allais chaque fois au tribunal, année après année, je prenais des jours de congé de mon travail, je restais devant le tribunal à attendre mon avocat trois et quatre heures, au soleil, et je pensais que chaque fois quand mon tour viendrait, les juges allaient m'interroger. Et puis voilà, rien du tout ne se passait, et je devais recommencer la même histoire. Mon avocat ou bien ne venait pas, ou bien l'avocat de l'autre partie ne venait pas, et le cas

s'ajournait d'une année à l'autre. Venait l'été, les tribunaux fermaient et puis une autre année de souffrance et aussi de désespoir recommençait.

» Mon ex-mari n'allait jamais au tribunal, son avocat était toujours là, mais lui jamais, et chaque été, il pensait à une nouvelle chose pour ajourner le cas et donc gagner du temps. C'est un grand voleur, son avocat, il ne suit que la politique d'ajournement : c'est sa politique. Jusqu'à présent ça fait huit ans, je ne peux pas quitter le pays et comme je suis légalement son épouse, je ne peux pas obtenir un passeport, puisque c'est le mari, en Egypte, qui peut seulement donner à sa femme l'autorisation de partir.

» Aussi, il n'y avait jamais de continuité dans le tribunal, à chaque séance, il fallait redire tout ce qui avait été déjà dit auparavant : c'est que les juges ne lisent pas le dossier. A chaque séance, j'avais espoir. Je me disais que cette fois-ci ce serait la fin, car les juges auront lu ceci ou cela, et puis rien. Le cas était ajourné. Les juges demandaient les mêmes choses et puis le cas était ajourné. Une fois même mon avocat s'est énervé contre le juge; il lui a dit : «Lis! ça fait six ans qu'on est en train de répéter les mêmes choses».

» ...J'ai été très surprise après huit ans de procès quand le juge a demandé une enquête. Il a demandé des témoins. C'était très difficile car les gens que je fréquentais lorsque j'étais mariée n'existaient plus, l'un était mort, l'autre avait émigré, le troisième se trouvait aux Emirats. J'étais dans tous mes états et je ne savais que faire. Bien sûr on m'a dit : tu peux acheter des faux témoins avec de l'argent, mais ça c'est une chose que je ne pouvais pas accepter, mon avocat non plus.

» Je trouvais vraiment ridicule qu'après huit ans, le tribunal nous demande de produire des témoins d'événements qui s'étaient passés il y a si longtemps.

» En réfléchissant, on a fini par trouver des témoins : je me suis rappelé d'un menuisier qui nous avait fait un travail, treize ans auparavant (huit ans de séparation plus cinq ans de vie commune)...

» J'ai réfléchi à des événements qui s'étaient passés devant des témoins. Et j'ai pu atteindre ce menuisier (témoin numéro un), avec beaucoup de difficultés, il a accepté de venir bien que cela l'impressionnât de comparaître au tribunal, surtout que c'était un vieux type; mais je savais qu'il n'allait dire que la vérité. Cet homme-là avait travaillé un mois chez nous à la maison et il s'était rendu compte qu'il y avait beaucoup de bagarres entre nous. Un jour mon ex-mari n'avait pas aimé le travail que ce menuisier avait fait, il s'était attaqué violemment à lui, l'avait attrapé par la gorge et poussé contre le mur. Moi, je suis intervenue et j'ai crié à mon mari de le lâcher car c'était un vieux type. Alors mon mari m'a poussée et je suis tombée par terre et il a utilisé de gros mots et tout. Heureusement qu'il y avait eu cet incident qui le touchait personnellement car, sinon, il ne se serait jamais rien rappelé peut-être

» ...C'était très difficile d'avoir des témoins et d'un autre côté, si je ne pouvais me procurer des témoins au tribunal je risquais de perdre le procès. Donc, il a fallu faire l'impossible. Entre temps, mon ex-mari avait été voir le menuisier, la veille de l'audience, pour le dissuader de venir en utilisant des

moyens terribles et en le menaçant... le menuisier a eu tellement peur qu'il n'est pas venu le jour où il y avait la séance avec tous les témoins. Le matin de la séance, je vais le chercher partout, il avait disparu, car j'emmenais les témoins au tribunal avec ma voiture. Donc, mon avocat a demandé un renvoi, il considérait le menuisier comme le témoin le plus important puisqu'il avait vu et entendu des faits... La date a été remise à un mois après.

»Moi je trouve qu'il y a beaucoup de lacunes dans la loi égyptienne, car il fallait, moi, que je présente mes témoins au tribunal, pour qu'on prenne leurs cartes d'identité et tout dès la première fois. Le tribunal l'a demandé. L'autre partie n'a pas présenté ses témoins, car elle s'est dit : «Je veux d'abord voir ses témoins à elle». Le juge aurait dû dire : «Quand tous les témoins des deux parties seront là, qu'ils se présentent en même temps au tribunal». Mais ce n'est pas juste ce qui s'est passé, car c'est en connaissant nos témoins qu'ils ont essayé de les acheter et ça, c'est la faute du tribunal.

»...Inutile de dire, ce mois à attendre les témoins, comme je l'ai passé, sur les nerfs. C'était vraiment terrible, ça m'a coûté toute mon énergie, et puis aussi remercier les témoins : les gens ne sont pas toujours à votre disposition. Il y en a un qui a laissé sa maison et ses enfants, l'autre son travail, etc.

»Il y a autre chose aussi; chaque fois que je vais au tribunal, j'y suis à 9H00 et je le quitte à 16H00, car on ne sait jamais quand commencent les séances d'enquête; tout ce temps, debout ou dans une pièce sale, les poubelles, les saletés, la poussière partout avec des femmes et des hommes qui hurlent et qui se battent dans les couloirs du tribunal.

»... Ce qui est décevant, c'est qu'on n'arrive jamais à avoir des informations claires. Je traîne depuis huit ans mon cas et personne ne m'avait jamais dit, après huit ans, qu'il fallait se procurer des témoins.

»... J'ai finalement obtenu le jugement de divorce. Le jugement obtenu, je m'en vais demander un passeport pour pouvoir aller en vacances et revenir; ils m'ont dit : «Il faut un certificat prouvant que ton mari n'a pas fait appel au tribunal, pour que tu puisses être libre». Je me suis rendu compte que ce jugement de divorce ne devenait pas exécutoire avant un délai de quarante jours durant lesquels l'autre partie pouvait faire appel. En ce qui concerne ma petite fille, c'est encore pire : car à douze ans, la tutelle est terminée ¹, et c'est à la discrétion des juges de pouvoir étendre cette période jusqu'à son mariage; c'est-à-dire que de nouveau il faut prouver devant le tribunal que mon mari n'est pas à même de garder la petite et, dans ce cas, c'est plutôt le côté matériel qui compte. Même un juge m'a dit que mon mari avait le droit de venir prendre la gosse pour quarante-huit heures.

»Après trois ans et demi à tourner en rond avec mon ex-mari pour la tutelle de ma fille, j'ai été le voir pour lui montrer que, de mon côté, j'essayais

1. Dans le cadre de la nouvelle loi (1979), la mère peut se voir confier la garde de sa fille jusqu'au mariage de cette dernière.

tout. Alors il m'a dit : "Tu acceptes de te séparer de ta fille et dans ce cas seulement, je me désiste de l'appel".

» Mon mari m'a découragée, il m'a dit : "Tu n'en finiras jamais, car après l'appel, il y aura la cassation, etc."

» C'est une condition inacceptable : c'est comme si je vendais la garde de la petite pour obtenir un autre papier, la petite ne me pardonnera jamais cela plus tard.

» Qu'est-ce qui me reste comme solution? Voilà la grande question!»

CEDEJ, Le Caire

GLOSSAIRE

fiqh : science du droit religieux de l'islam.

'idda : délai de viduité, ou période de continence imposée à la femme, veuve ou répudiée, avant qu'elle ne soit autorisée à se remarier.

'isma : protection morale du mari sur sa femme, tutelle lorsqu'il s'agit des enfants.

ma'zun : notaire religieux.

mut'a : indemnité due à la femme divorcée par le mari, dont le montant est de deux fois le montant annuel de la pension alimentaire. Cette somme n'est due que si le divorce n'est pas prononcé aux torts de la femme.

nafaqa : pension alimentaire payée par le mari à la femme divorcée.

shar'i : légal du point de vue islamique.

shari'a : loi islamique

UNE POLITIQUE INTERNATIONALE DES FEMMES?

Echanges entre Palestiniennes, Israéliennes et Italiennes

Gabriella CAPPELETTI

Y a-t-il une politique internationale des femmes?

« *Visitare luoghi difficili*, "visiter les lieux difficiles"... Il y a quelques années, dans le cadre du premier projet de l'association Orlando du Centre de documentation, de recherche et d'initiative des femmes de Bologne, on écrivait beaucoup sur ce thème. Nous pensions qu'il y avait urgence pour le mouvement des femmes de s'approprier des disciplines abstraites et particulièrement la théorie politique elle-même.

» Dans un second temps, l'idée de visiter des lieux difficiles a pris des significations différentes, comme de visiter des lieux géographiques où, soit des luttes, soit des régimes condamnables mettent en cause l'existence et la liberté des femmes.

» En effet, depuis des années, nous avons établi des échanges avec des groupes de femmes de certains pays, indépendamment du rapport qu'elles entretiennent avec la culture féministe occidentale dans laquelle nous nous reconnaissons. »

C'est ainsi qu'en 1987, débutait une invitation à entreprendre des échanges entre femmes italiennes, libanaises, palestiniennes et israéliennes. Cette invitation était adressée à la Maison des femmes de Turin ainsi qu'au Centre de documentation des femmes de Bologne qui étaient déjà d'accord sur le principe de telles rencontres. Elle était aussi envoyée à beaucoup d'autres destinataires, individus ou collectivités, concernés par ce projet d'échanges avec des femmes indépendantes et des associations vivant dans des situations politiques et culturelles différentes.

Il nous a semblé juste de nous demander si le mouvement des femmes avait intérêt à se lancer dans une telle expérience, à l'étendre à des femmes, à des lieux, à des pays étrangers au nôtre.

Le "champ de paix" (*campo ideale di pace*) des femmes que nous proposons a évolué, a pris forme. Il a suscité l'adhésion de centaines de femmes italiennes s'intéressant au projet (individus ou groupes constitués) et il s'est établi un réseau de relations entre Palestiniennes, Israéliennes et Italiennes.

Les questions que nous nous posions ont commencé à avoir, en partie, des réponses. D'autre part, sont nés en Italie d'autres groupes de femmes, souvent très jeunes, ayant une passion pour *l'horizon international*, ayant le besoin de connaître ce qu'il y a de commun et de différent entre les femmes des cultures diverses. C'est ce que j'appellerai le besoin de "sortir de la clôture" pour se confronter avec des réalités nouvelles, mais aussi avec elles-mêmes, du fait des relations établies avec des femmes différentes de nous.

Cette démarche est en accord avec une pratique féministe que nous, femmes de l'association Orlando, pensons nécessaire : celle d'établir entre femmes un lien politique, de fonder un monde commun des femmes ayant leurs différences mais les partageant, partant chacune de leur expérience propre pour parler et agir afin d'imposer les femmes comme sujet de connaissance ayant la capacité de formuler des projets intellectuels.

En outre, l'association Orlando a créé une institution, un lieu public, où les femmes peuvent s'exprimer et débattre. Elle l'a mis en valeur non comme un lieu où l'on serait "pour" ou "contre", mais plutôt comme le siège d'un "choeur" de femmes qui s'accordent sur des projets d'action.

Ainsi, par delà une conception positive de "l'espace public", il y a là une conception positive du "pouvoir", l'idée que le pouvoir des femmes provient de la relation qui s'établit entre les femmes, y compris de pays différents.

Pourquoi donc ne pas se contenter de rester dans nos frontières?

C'est que l'histoire actuelle est de plus en plus une histoire mondiale qui pose des problèmes universels, dépassant l'idée que nous nous faisons des limites et des frontières.

Certes nous reconnaissons l'autonomie, l'identité des peuples, les différences, toutes choses qui aujourd'hui se manifestent avec force. Mais nous voulons penser de nouveaux modèles de liberté et d'autodétermination qui dépassent le vieux modèle de la nation.

Il s'agit, en effet, de dépasser les anciens cadres conceptuels d'interprétation historique, de critiquer aussi l'idée de "pouvoir" comme équivalent de "domination", avec la conviction que le lien "pouvoir/souveraineté = domination" n'est pas un lien nécessaire.

A partir de là, il semblait facile de passer "de soi" aux femmes d'autres endroits du monde. Le féminisme n'avait-il pas adopté le slogan des Américaines : "les femmes c'est beau!".

Qu'est-ce qui crée un lien entre les femmes?

Outre ces considérations portant sur l'intérêt qu'ont les femmes à créer entre elles des liens au niveau international, nous pensons qu'il est nécessaire de nous appuyer sur d'autres éléments. Avant tout, il faut se demander : qu'est-ce qui crée un lien entre les femmes?

Je résumerai ici une intervention de Raffaella Lamberti, coordinatrice du Centre de documentation de Bologne, qui s'inspire de Hanna Arendt. L'expérience de plusieurs années de féminisme nous a montré que la ressemblance entre les femmes, l'appartenance de genre qui fonde la ressemblance, n'a pas constitué un lien, entre elles, suffisamment fort. Ce n'est pas le niveau "naturel", immédiat, qui suffit à fonder une politique. Ce qui s'est souvent confirmé par les conflits existant entre femmes et groupes de femmes. A partir de là et de réflexions plus approfondies, le mouvement lui-même a abandonné le slogan : "Femmes, c'est beau!"

L'oppression commune des femmes est l'autre point sur lequel nous avons réfléchi, débouchant ainsi sur la solidarité entre femmes et la sororité. Dans le mouvement des femmes, l'idée que leur oppression commune avait engendré leur solidarité a été remise en question : on ne pouvait se fonder sur elle pour créer des liens qui engendrent une véritable libération. En effet, la notion de sororité et l'idée de créer entre femmes des liens fondés sur l'affectivité n'a pas tenu.

Une identité commune peut-elle se fonder seulement sur l'oppression et pour quelle finalité? Je pense qu'on peut se poser des questions semblables concernant les peuples opprimés. Construire une identité exclusivement sur l'oppression, c'est renoncer à envisager ce qui se passera "après" la libération.

Aucune clé ne nous est donnée ouvrant sur un monde des femmes qui serait déjà donné, uni, ayant une identité commune. Ni la nature, ni le fait culturel de l'oppression commune ne nous donnent cette clé. Il faut songer à élaborer un projet, des projets, qui expriment notre liberté et notre capacité d'élaborer une politique commune.

Qu'avons-nous de commun à échanger?

Concernant la Méditerranée, un échange est possible sur le thème de la paix qui renvoie à une question essentielle : celle de la violence, de sa nature et de ses racines.

Il en est qui craignent qu'on propose alors un pacifisme obsolète, ou qu'on ressuscite par ce biais de vieilles pratiques "solidaristes" entre femmes. Cependant nous avons finalement pensé que ces échanges seraient positifs, s'ils se fondaient non sur une espèce de misérabilisme propre aux femmes et aux opprimés de toutes sortes, mais sur une solidarité

positive qui émane d'une prise de conscience de notre appartenance de genre.

Ainsi, il y a quelques années, en Italie, beaucoup de féministes étaient contre les maisons pour femmes battues, par crainte de tomber dans le misérabilisme. C'est qu'il manquait, au début, à ce projet, de s'affirmer comme exigence positive d'inviolabilité du corps de la femme au lieu de se présenter comme un service "charitable".

Si on veut penser les liens qui peuvent exister entre les femmes, concevoir un féminisme international, il faut également penser les différents niveaux de solidarité susceptibles d'exister entre femmes et avoir clairement présent à l'esprit le fait que la solidarité à elle seule n'empêche pas d'exister le rapport pouvoir - domination - violence, ni l'infériorité des femmes.

Un autre thème de réflexion qui nous unit, c'est ce qu'on a appelé *la pensée de la naissance*¹, qu'on appelle aussi *pensée de la vie*. Ce n'est pas un hasard si le mouvement des femmes chiliennes s'appelle *Mujeres per la vida* ("femmes pour la vie").

Ce qui nous a frappées dans nos rencontres avec les femmes palestiniennes, c'est que leur douleur n'empêche pas en elles l'impétuosité de la vie qui s'exprime avec un grand courage et une grande détermination.

La métaphysique occidentale n'a-t-elle pas été trop orientée vers l'être-pour-la-mort, alors que la pensée politique devrait être une pensée de la naissance, du venir au monde, la vie politique être conçue en tant que commencement, initiative, liberté?

Le fait que les femmes se sentent extérieures à la politique ne vient-il pas de là? De ce que leur passion du monde, leur mode d'appartenance au monde ne trouvent pas à se réaliser dans une politique de concertation.

Une politique de concertation

Une dernière idée concerne l'expérience que nous avons menée lors de nos visites à Santiago, Beyrouth, Jérusalem et en d'autres lieux.

C'est de cette expérience que nous avons tiré l'idée de politique de "concertation" destinée à confronter des différences plutôt que les réduire, une politique qui assume la pluralité entre nous. Aujourd'hui les femmes italiennes ont institué des lieux pour la gestion de leur corps (*i loro "corpi separati"*) : plus de deux cents centres, groupes, communautés où elles peuvent se concerter et agir selon une logique qui n'est plus réductible au schéma ami/ennemi, à des pratiques qui séparent, opposent et excluent.

Appliquée à la vie politique et à la politique étrangère, cette idée peut aboutir à transformer aussi les pratiques et les mentalités. Elle permet aux femmes de sortir de leur "clôture", d'établir des réseaux de relations à partir

1. *Pensiero della nascita* (expression utilisée dans un congrès de philosophie du Centre de documentation de Bologne et de l'université de Bologne, présidé par L. Irigaray).

desquels elles peuvent formuler ensemble (bien que de cultures différentes) des projets qui aient une valeur sociale.

Théorie et pratique, réflexion et expérience, qui enrichissent la connaissance de la manière dont s'entrelacent les notions de genre, peuple et classe, qui permettent aussi de comprendre ce que signifie l'autonomie des femmes, la nature et la force des liens existant entre elles.

Ce type d'expérience et de réflexion est encore rare dans le féminisme. Il est pourtant essentiel car c'est le seul moyen d'appréhender la subjectivité des femmes que nous rencontrons.

La rencontre avec les femmes palestiniennes et israéliennes est sur ce point exemplaire. Je voudrais en parcourir à nouveau les étapes pour mieux faire voir d'où nous sommes parties, à quelles conclusions nous sommes arrivées quant à l'idée que nous nous faisons des rapports entre genre et classe, peuple et race.

Voyages et rencontres

Au début de 1987, après le siège féroce des camps palestiniens au Liban, Elisabetta Donini publia, dans *Il Manifesto* (22.2.87), une lettre ouverte dans laquelle elle demandait aux femmes de discuter ensemble de ces événements afin de transformer l'angoisse en capacité d'agir, et proposait un champ de paix (*un campo ideale di pace*) au Liban.

L'intention était de trouver "un lieu de discussion entre femmes où la communication et la confrontation approfondissent vraiment la nature du conflit et de la guerre mais dans le but d'en changer la logique" (E. Donini)

Cette proposition, comme nous l'avons dit, a suscité l'adhésion de femmes italiennes d'horizons différents, par exemple, la Maison des femmes de Turin, le Centre de documentation de Bologne et enfin sont venues les femmes de l'Association pour la paix (31.1.88). Le projet se formulait comme "volonté d'établir des liens non du genre de ceux qui constituent une coalition, mais de ceux qui établissent un dialogue ouvert avec les femmes des différents partis en cause dans le conflit" (E. Donini). Il prenait appui sur le fait que les femmes sont étrangères aux cadres idéologiques et politiques dominants (R. Lamberti, *Donne a Gerusalemme*, 1989), avec la conscience que "ce projet n'était possible que si on acceptait de le considérer comme une "folie", la distance entre nous et les équilibres internationaux étant impossibles à combler" (G. Codrignani)¹.

1. Intervention de Giancarla Codrignani au colloque de Turin le 23 mai 1987. En février 1987, au moment où paraît l'article de E. Donini, "Le donne a Beirut" (*Il Manifesto*, 22.2.87) un groupe de femmes de la Maison des femmes de Turin décide d'une action possible pour le Liban. Elles lancent l'appel *Non ci basta dire basta* (mars-avril 87), que suit un colloque à Turin auquel, avec des Italiennes, participent Dhia Saleh (Libanaise), Leila Chahid (Palestinienne), Felicia Langer (Israélienne), Nawal es Saadawi (Egyptienne), Heleni Stamiris (Grecque). Le projet de voyage en Israël et dans les territoires occupés prend forme. Les interventions de Turin et d'autres

Ce qui supposait qu'on aille à petits pas, en voyant les limites qui s'imposaient à nous, le réalisme se mêlant à l'utopie.

Une motivation importante était aussi de dépasser la résignation et l'impuissance, l'indifférence ou le cynisme qu'on peut avoir face à une guerre qui ne nous touche pas directement. Un désir de bonheur contre le malheur, un désir de bâtir une politique du quotidien qui affirme les valeurs de la vie et de la communication.

Nous avons commencé à réfléchir sur ce thème en Italie après Tchernobyl en demandant que l'industrie de la mort soit bannie de l'histoire.

Notre projet de rencontre sur la question palestinienne n'aurait peut être pas été possible sans cette réflexion préalable sur la paix et sur le nucléaire.

Les rencontres de Turin et de Bologne (23 et 25 mai 1987) ont permis de faire avancer les choses : c'est alors que s'est ouverte la discussion sur l'idée du camp de la paix avec Dhia (Libanaise), Leila (Palestinienne) et d'autres femmes de l'aire méditerranéenne.

Ensuite, il y a eu les voyages de quelques unes d'entre nous en Israël-Palestine (juillet-août 87/mars 88) et au Liban (14-23 septembre 1987). L'appel lancé en mai 1988 (*Cent femmes pour un camp en Palestine*) qui appelait à l'adhésion à notre initiative et que je cite partiellement ici donne un tableau exact du projet.

« Il y a un an, nous avons proposé un projet de camp idéal, un moyen de communication entre toutes les femmes de l'aire intéressée par la crise du Moyen Orient [...]

» Nous avons commencé la pratique de la solidarité par notre "visite dans des lieux difficiles." [...] Là-bas nous avons pu vérifier l'ambiguïté du mot "paix" et l'enracinement des logiques de conflit chez les femmes elles-mêmes, dans une situation où l'autonomie du peuple (et encore moins l'autonomie des femmes) n'est pas reconnue. Au Liban, la rencontre a été plus difficile; nous avons néanmoins établi un lien, une communication qui, peut-être à longue échéance, rendra possible une initiative semblable à celle entreprise entre l'Italie, la Palestine et le Liban. En Palestine, au contraire, nous avons rencontré des femmes très conscientes dans leur volonté de conjuguer la notion de libération des femmes et de liberté.

» Ici, en Italie, nous avons expérimenté la difficulté de la communication aussi entre nous-mêmes. [...] Pour nous il était fondamental que des femmes israéliennes travaillent avec nous : la perspective d'une réelle communication veut éviter les blocs, non pas les éluder. Nous avons contribué de cette manière à la reconnaissance mutuelle, au respect et à la cohabitation qui se basent sur la conscience commune de faire partie du genre féminin.

» Le commencement de l'Intifada (8 décembre 1987) et la violente répression israélienne ont encore plus souligné le caractère d'urgence de ces

documents sont publiés par la Maison des Femmes de Turin, *Visitare luoghi difficili*, plusieurs fascicules ronéotypés.

Bibliographie : *Donne a Gerusalemme* (Ed. Rosenberg e sellier, Turin, 1989).

échanges entre femmes d'expérience et de culture différentes. Sur ces bases, nous considérons aujourd'hui, non seulement avoir apporté une contribution symbolique, mais avoir amorcé la réalisation de notre projet : notre première rencontre se produisit dans le cœur historique et géographique du conflit, à Jérusalem, au mois d'août prochain avec un rendez-vous international de femmes palestiniennes, israéliennes et européennes. Les sujets traités seront les suivants : santé, éducation, travail, paix et guerre, problèmes de législation.

» On cherchera à rejoindre les racines réelles des différentes histoires et aspirations des unes et des autres et à comprendre comment le chemin de la libération et de la liberté des femmes s'unit à celui de la liberté des peuples.

» L'initiative qui doit avoir lieu cet été 1988 veut représenter le premier pont entre nous d'où pourront naître des liens plus stables. [...]»

A peu près cinq cents femmes adhèrent à cet appel, parlementaires, syndicalistes et femmes de professions différentes, venant de différentes villes d'Italie. Au mois d'août 1988, certaines d'entre elles ont participé à Jérusalem au congrès prévu, avec les femmes palestiniennes des quatre comités¹, des associations charitables, des femmes indépendantes aussi et des Israéliennes opposées à l'occupation des territoires palestiniens. Le congrès posa de nombreux problèmes d'ordre divers. En premier lieu, le projet initial d'une rencontre "à trois" établi au cours des voyages précédents avec les femmes palestiniennes des quatre comités et avec les Israéliennes fut remplacé par deux rencontres bilatérales et par une rencontre informelle "à trois" à laquelle une partie seulement des Palestiniennes a participé.

Les déséquilibres entre les deux parties étaient trop forts : les unes étaient très nombreuses et représentatives de la majorité, les autres étaient représentatives seulement d'une petite minorité.

Ce fut, pour nous, une décision difficile à prendre, peut-être parce que la demande émanait des femmes des Associations Charitables (Charitable Societies) qui, entre-temps, s'étaient unies aux quatre comités. Une décision difficile pas seulement pour la rencontre officielle "à trois" qui était manquée (la rencontre informelle pour nous a été aussi importante), mais à cause de la crainte de voir dans la lutte des femmes palestiniennes, les tendances considérant tout dialogue impossible prendre le dessus. Les amies israéliennes nous dirent qu'existaient des relations entre elles et les Palestiniennes, qu'elles seraient poursuivies, et que "ce que nous devons tenter de faire ensemble, était de chercher à renforcer l'attention des femmes pour chaque forme de violence, celle explicite de l'agression armée et celle, souterraine, qui s'insinue dans la société israélienne même." (E. Donini, in *Donne a Gêrusalemme*, 1989).

La même contradiction est apparue au moment où les Palestiniennes nous demandèrent de signer un document commun qui concluait notre réunion "à deux" (Italiennes/Israéliennes et Italiennes/Palestiniennes). A ce moment-là, il y a eu entre nous, Italiennes, la discussion la plus acerbe.

1. Ces quatre comités correspondent aux quatre organisations politiques. Voir plus loin.

Plusieurs parmi nous n'estimaient pas important un document final qu'elles considéraient seulement comme une formalité. De plus l'avis commun était que dans ce papier il y avait trop de politique traditionnelle. Nous avons décidé enfin de le signer, même si quelques-unes n'étaient pas d'accord. Nous avons signé aussi un document commun avec les Israéliennes, convaincues qu'une chose nous rapprochait : notre intérêt commun à nous valoriser en tant que femme par la réalisation de notre projet¹.

A cette occasion, nous avons aussi constaté que les différences entre nous, Italiennes, étaient plus paralysantes que celles que nous avions avec les Palestiniennes et les Israéliennes. Nous admettions leur histoire et leur culture différente, mais nous nous rendions compte que nous manifestations nous aussi de notre côté "une prétention d'unité".

Une troisième discussion qui nous mobilisa toutes, fut imposée par un événement extérieur : une grève générale, qui réduisait le congrès de trois à deux jours, et la rencontre avec les Palestiniennes à un seul jour. Il fallait donc choisir entre les relations et les travaux de groupe. On opta alors pour annuler les travaux de groupe. Zahira, une femme palestinienne, a critiqué notre choix : "A mon avis, éliminer les groupes de travail a été une faute. Beaucoup de choses se sont perdues. Nous n'avons pas pu exprimer notre opinion. Il aurait été mieux de nous répartir en plusieurs groupes après les deux introductions générales; on aurait pu exprimer mieux, par exemple, le rapport entre les femmes et l'Intifada, sur lequel plusieurs d'entre nous avaient travaillé. Cela aurait été utile aussi du point de vue de notre avenir".

Le congrès a donc été surtout une occasion de rencontre pour les Palestiniennes (la répression rend ces moments-là de plus en plus difficiles), et pour les Israéliennes même, fragmentées en groupe, qui n'avaient pas toujours eu la possibilité de se rencontrer. D'autres questions importantes, comme la condition des femmes dans l'Intifada, nous sont mieux apparues pendant les visites aux camps de réfugiés et aux villages, et grâce à des entretiens personnels. Les moments de vie quotidienne que nous avons partagés ensemble nous ont beaucoup appris.

Les femmes palestiniennes dans l'Intifada.

En effet, mes considérations sur la condition des femmes à l'intérieur de l'Intifada se basent sur mes conversations personnelles et surtout s'inspirent de l'analyse de Mme Rita Giacamal, chercheuse à l'université de Birzeit, une des femmes palestiniennes indépendantes que nous avons rencontrées. Les femmes palestiniennes dans l'Intifada : de partisans à leaders?

1. Le document final est finalement composé de trois textes : 1) un texte adopté par les Palestiniennes et les Italiennes; 2) un texte adopté par les Israéliennes et les Italiennes; 3) un texte des Italiennes.

En août 1988, l'Intifada avait commencé depuis huit mois et apparaissant comme un processus concernant la totalité de la communauté palestinienne des territoires occupés, entraînant ainsi des changements profonds. Il apparaissait qu'elle était soutenue par tous les secteurs de la société palestinienne.

En outre, la population des territoires occupés avait réussi à constituer une direction unie de la révolte et à s'exprimer démocratiquement, malgré les divergences.

Enfin, pour la première fois, les Palestiniennes des territoires occupés avaient réussi à formuler un programme politique et ne se limitaient plus aux questions concernant les problèmes économiques et la qualité de la vie, même si ces questions se posaient parfois de façon dramatique.

Sur cette toile de fond, la révolte a influencé la condition des femmes dans la société palestinienne. Avant l'Intifada la situation était la suivante : en Cisjordanie et à Gaza, quatre comités politiques féminins et plusieurs associations charitables avaient été mis sur pieds. Parmi ces dernières, le centre de El Bireh était particulièrement important.

Aujourd'hui partiellement fermé par les militaires israéliens, il participait auparavant à plusieurs projets comme des écoles maternelles, des bourses d'étude, etc.

Le premier comité politique, The Palestinian Union of Women's Work Committees, avait été fondé en 1978 et avait été suivi de peu par la constitution de trois autres. Chacun d'entre eux était lié à une des principales organisations politiques présentes dans les territoires occupés et leurs programmes politiques étaient assez similaires. Ils avaient obtenu de bons résultats dans le secteur des services de base pour les femmes, et avaient aussi joué un rôle fondamental pour le développement de la place occupée par les femmes au dehors des foyers.

Les comités les plus progressistes avaient déployé des efforts considérables pour entrer dans la sphère de la production et de l'alimentation et ne pas se limiter à celle, plus traditionnelle, de la couture et de la broderie.

En outre, ils avaient réussi à mettre sur pied 80 crèches et écoles maternelles dans les villages et dans les camps, des cours d'alphabétisation, etc.

Malgré ces succès, ils souffraient de sérieux handicaps :

- l'incapacité de concilier les besoins du conflit national, d'un côté, avec les exigences des femmes opprimées par un système patriarcal, de l'autre;
- de plus, la division en quatre comités, correspondants aux divisions à l'intérieur du cadre politique national, entraînait une limitation de leur capacité à toucher la majorité des femmes, qui ne voulaient pas se mêler à une politique de factions.

On ne doit pas oublier le rôle secondaire joué par les femmes dans la politique nationale, car le processus de prise de décision revenait toujours aux hommes. A quelques exceptions près, même les femmes leaders les plus actives des comités n'avaient pas réussi non plus à briser le partage traditionnel du travail fondé sur la différence des sexes, à l'intérieur de leurs foyers.

Voilà, donc, les changements qui avaient eu lieu avant l'Intifada. Un changement concret s'est produit avec la révolte, elle-même, valorisant les transformations précédentes et en entraînant d'autres. L'Intifada a marqué le début d'un processus de mobilisation concernant l'ensemble des femmes. A l'occasion de la conférence de Jérusalem, le 26 août 1988, dans le rapport intitulé "Les femmes dans l'Intifada" on affirmait :

«Les femmes ont été impliquées dans l'Intifada non seulement socialement, comme mères, soeurs, femmes de prisonniers et martyrs, propriétaires de maisons démolies, mais aussi politiquement et économiquement... Les femmes ont assumé un rôle actif dans la lutte, le foyer, les rues et le travail. Les femmes ne sont plus les partenaires secondaires des hommes...»

Une certaine rhétorique militante caractérise souvent les documents des comités, qui exaltent le nombre croissant de femmes martyres et prisonnières. Toutefois, ils soulignent que dans un très bref délai, les femmes ont occupé une place très importante dans la politique et la résistance à l'occupation militaire. Ces considérations ont été aussi exprimées lors de plusieurs colloques : "Maintenant, les femmes sont vraiment actives dans les comités de quartier. Leur expérience et leurs capacités organisatrices - acquises pendant les années passées - se sont révélées utiles pour leur travail dans les comités, dans la prestation de services à la communauté. Maintenant, elles participent non seulement comme fournisseurs de service mais en tant que leaders" nous a dit Amal, une femme indépendante.

Et une "autre" Amal, représentante du Comité contre la déportation, a déclaré : "Elles ont déterminé le caractère pacifique de l'Intifada, elles sont présentes dans les rues, s'opposent aux arrestations... elles ont organisé des comités pour l'éducation, la santé, l'agriculture et le soutien des prisonniers politiques."

On doit, néanmoins, souligner que cette activité politique des femmes est sollicitée par le leadership de l'Intifada et reçoit donc l'approbation de la communauté. Les nationalismes ont toujours utilisé les femmes; cela a aussi entraîné pour elles des risques et, pendant les premiers mois de l'Intifada, a déterminé de leur part l'abandon de projets, tels que les crèches et les écoles maternelles, au profit de l'engagement politique au niveau national.

Rita Giacamal a ainsi affirmé : «Ces positions semblent réduire le rôle et la voix des femmes indépendantes. La majorité d'entre elles n'est liée idéologiquement à aucun groupe politique. Il me semble nécessaire de conclure que la participation active des femmes à la vie publique, aussi bien politique qu'économique et sociale, pendant la période de lutte pour la libération nationale, ne garantit pas nécessairement une transformation radicale et définitive de la condition des femmes dans la société, dans la période suivant la libération nationale. Cela est d'ailleurs bien connu. Beaucoup reste encore à faire en ce qui concerne la formulation d'une analyse complète de la condition des femmes dans la société palestinienne. Elle doit

servir à guider les actions futures et à tracer un programme clair, visant à promouvoir un rôle actif des femmes, en tant que partenaires égales des hommes dans la vie publique; un programme permettant de poser sérieusement, sur le plan légal, la question de l'oppression des femmes palestiniennes aujourd'hui. En d'autres termes, on doit travailler en même temps à la réalisation d'un programme de libération des femmes...».

Je crois pouvoir affirmer, plus d'une année après cette intervention, que beaucoup de choses sont allées dans cette direction, même s'il est difficile de dire ce que l'avenir décidera. Mais les échanges entre nous ont continué et continueront.

Echanges et projets

Amal et Yvonne sont venues en Italie au mois de décembre 1988, Yslah et Leah en février 1989, chaque fois une Palestinienne et une Israélienne ensemble, et elles nous ont communiqué leurs projets et leurs analyses. Yael, israélienne, est venue en Italie en septembre 1989 et maintenant nous attendons deux autres amies pour présenter ensemble *Donne a Gerusalemme*, le livre que nous avons écrit pour "répondre à leur demande de raconter et de faire savoir". Quelques unes d'entre nous sont allées l'été dernier à Jérusalem, d'autres iront à Noël. Yvonne a été la première à nous faire comprendre ce que signifie, pour elle et pour les autres femmes "en noir"¹, "l'extranéité" à la guerre et "l'extranéité" à la nation, être opprimée en appartenant à un peuple qui opprime. Les Israéliennes ont déclaré que l'occupation "entre dans la peau", qu'il y a d'étroites connexions entre violence militaire, civile et sexuelle. Elles savent bien que la violence qu'Israël pratique aujourd'hui coûte très cher : en premier lieu pour ceux qui la subissent, mais aussi pour ceux qui la mettent à exécution, à cause de l'effet "boomerang" qui retombe sur ceux qui oppriment, de la capacité d'autodestruction inhérente à la violence.

Yvonne, en décembre 1988, avait exprimé l'espoir qu'un mouvement unitaire des femmes pour la paix se constituât. En mai 1989, elle nous a envoyé le document qui présente le "Mouvement des femmes israéliennes pour la paix" au public, et met en évidence l'étroit rapport entre le besoin d'autodétermination des femmes, la démocratie et la paix.

Pendant la rencontre informelle "à trois", le groupe israélien "Femmes pour les prisonnières politiques" a lancé une proposition de collaboration qui concerne l'adoption de détenues politiques. Cela signifie : mobiliser l'opinion publique en faveur des détenues, établir aussi des rapports directs avec les femmes en prison, par l'intermédiaire du groupe israélien.

1. Les "femmes en noir" sont un groupe de femmes israéliennes, indépendantes des partis politiques, qui sont opposées à la guerre et qui manifestent silencieusement par leur présence et leurs vêtements noirs tous les vendredis à Jérusalem sur une place de la ville.

Jusqu'à présent nous avons adopté quatre détenues politiques, mais nous sommes en train de chercher, sur la demande de Yael, à impliquer les femmes de la région Emilie Romagne, de la province et de la commune de Bologne, pour adopter la section féminine de la prison d'Hasharon, qui comprend quarante détenues politiques environ.

Les projets palestiniens sont plus nombreux. L'un deux concerne la restructuration des quatre-vingt écoles maternelles que les quatre comités ont créées en Cisjordanie et à Gaza. C'est donc un projet unitaire qui donne de l'importance à la liberté de mouvement des femmes, aussi bien travailleuses que ménagères. Ce projet a été proposé par la coordination des quatre comités, qui s'est formée uniquement pour réaliser des initiatives communes. Un autre projet concerne l'adoption à distance de petites filles; des individus ou des groupes peuvent le réaliser en versant quatre-vingt dollars à un compte en banque, pour deux années au moins.

Nous avons éprouvé le besoin d'adopter des petites filles parce que la société arabe, plus que d'autres, privilégie les mâles, dès l'enfance. Jusqu'à aujourd'hui nous avons adopté, directement ou non, vingt-cinq petites filles.

Deux projets ont été élaborés par les Palestiniennes indépendantes, dans le cadre de la formation d'un programme (memorandum) pour la libération des femmes dont parlait Rita, et ils nous ont été envoyés avec une demande d'aide concrète.

1) La création d'un Centre de documentation des femmes palestiniennes, qui prévoit un espace séparé et autonome où recueillir les textes et les documents des femmes, en vue d'un Etat indépendant palestinien. La coordination des quatre comités soutient ce projet, en reconnaissant ainsi l'élaboration des femmes indépendantes et la nécessité de "construire une stratégie de libération de la femme palestinienne de toute forme d'exploitation et de créer un centre de débats publics sur la femme".

2) La création d'un foyer pour les femmes battues, qui dénonce la possibilité, dans la société traditionnelle arabe, d'user de violence envers les femmes, et la volonté de s'opposer à ce "droit"-là.

Ces projets mettent en évidence comment, à côté de la "faim" de survie, il y a une autre "faim". Celle qui pousse Amal à construire des liens non autoritaires entre des femmes de générations différentes, qui pousse les Israéliennes à refuser de s'identifier avec la politique agressive d'Israël. A cause de la même "faim", l'écrivain palestinienne Sahar Khalifah soutient le foyer pour les femmes battues et a écrit un livre *La dévergondée*, dans lequel nous trouvons des rêves communs, le refus de l'idéologie, le besoin de concilier libération et tradition. Nous voulons tenir compte ensemble de ces besoins et de ces niveaux, et alors nous pensons qu'une optique qui nous permettrait d'en faire la synthèse nous servirait à ne pas confondre des réalités différentes, à trouver des médiations qui soient "compréhensives" des différents désirs et permette des rencontres, pas seulement à mi-chemin. Nous reconnaissons que l'ensemble de ces réflexions, notre pensée politique et notre pratique se sont formées par les échanges avec ces amies, de même qu'elles ont reconnu que la rencontre avec nous a encouragé leur

besoin de se confronter entre femmes et la volonté de créer des projets communs.

Chaque jour nous assistons à l'aggravation des situations dans lesquelles elles agissent, à une horreur croissante et à l'indifférence du monde occidental.

Contre cette indifférence-là, les femmes ont toujours opposé une action pour la survie individuelle et collective.

Aujourd'hui nous voulons que cette action ne soit pas marquée par la solitude, mais par la différence sexuelle; nous voulons lui donner force et reconnaissance pour qu'elle ne se confonde pas avec les traditionnelles pratiques de solidarité. Voilà le sens que nous voudrions donner à nos interventions. La dernière étant celle des femmes de l'Association pour la paix, qui ont su promouvoir et étendre à des organisations mixtes européennes, une grande marche pour la paix en Palestine-Israël, organisée du 29 au 31 décembre 1989.

Pendant cette manifestation, est prévue une intervention unitaire des femmes à laquelle nous espérons participer ensemble, femmes européennes, palestiniennes, libanaises et israéliennes. Nous sentons toutefois que les énergies dont nous disposons ne sont pas à la hauteur de la promesse qui nous engage. Nous éprouvons un besoin de poursuivre qu'il n'est pas possible de satisfaire. Et pourtant c'est exactement cette promesse et les liens que nous avons établis qui valorisent notre parcours.

Bologne, Centre de documentation des femmes
Octobre 1989.

FEMINISME ET POLITIQUE EN EGYPTE

Irène FENOGLIO - ABD EL AAL

La présente étude a pour but de décrire la naissance du féminisme égyptien et, à titre comparatif, plus exactement contrastif, d'évoquer seulement ce qui se passe aujourd'hui en Egypte.

Si des faits, des impressions peuvent être dégagés, les éléments d'appréciation manquent pour évaluer exactement ce qui se passe actuellement; la situation présente apparaîtra donc plutôt sous la forme d'interrogations.

Tout d'abord, qu'entendons-nous par "féminisme"? Une définition qui devrait être considérée comme générale et valable en toutes circonstances ne nous serait pas d'une grande utilité, aussi poserons-nous une définition de type opératoire, permettant la saisie dynamique de la situation concernée. On entendra ainsi par féminisme, non pas une idéologie pré-établie que l'on considérerait comme ayant été posée préalablement afin de guider les agissements, mais une pratique se découvrant féministe au fur et à mesure de ses réalisations.

Dans les années vingt, les femmes commencent, en Egypte, à prendre conscience d'elles-mêmes, de ce qui les réprime, les enchaîne; elles émettent des revendications et obtiennent certaines satisfactions. C'est cet ensemble d'agissements en faveur d'une meilleure position de la femme, au sein de la famille et de la société, que j'appelle "féminisme". Sera féministe, toute pratique et tout acte allant dans le sens d'une ouverture de la femme au monde, d'une plus grande liberté pour elle, d'une plus grande autonomie et d'une auto-responsabilité.

1. Naissance du féminisme en Egypte

La pratique du féminisme, en Egypte, naît dans les années vingt. En fait, on peut lui accorder une date de naissance : en 1923 est fondée l'Union féministe égyptienne, l'UFE, sous la présidence de Hûdâ Sha'arawî. Cette union a un programme qu'elle s'attache à *publier*¹.

Fait assez exceptionnel, historiographiquement parlant, cette pratique féministe a très vite conscience de sa propre existence et de sa possible intervention directe dans le champ public :

- En juillet 1923 deux requêtes sont présentées au Premier Ministre. L'une demande la fixation de l'âge du mariage à seize ans pour la jeune fille et à dix-huit ans pour l'homme, l'autre réclame les mêmes possibilités pour la femme et pour l'homme dans toutes les branches d'enseignement.⁽²⁾

- en 1925 naît une revue correspondant à cette association, *L'Egyptienne*; elle porte en sous-titre indicatif : "Politique. Féminisme. Sociologie. Art"

- en 1926 paraît, dans cette revue, un article intitulé "Le mouvement féministe en Egypte".

Précocité donc, du mouvement, et précocité réflexive puisqu'en 1923 on peut le désigner, le nommer "féministe", et qu'à peine trois ans plus tard, on s'efforce d'en tirer un bilan.⁽³⁾

Bien que le premier point du programme réclamât l'égalité politique de la femme, l'ensemble touchait plutôt au social. Il ne faut pas s'y tromper. Ce programme est ultérieur aux premières expressions féministes et entérine ce que la volonté féminine de participer aux événements politiques avait permis.

Tout s'est *manifesté* en 1919.

1. Voir le programme en annexe de l'article.

2. La première requête obtiendra presque immédiatement satisfaction puisque la même année (1923) une loi est promulguée fixant à seize ans l'âge minimum à partir duquel une fille peut se marier, à dix-huit pour l'homme. Bien évidemment, la question de l'application effective de cette loi sera reprise maintes fois: il reste que la satisfaction immédiate de cette revendication indique la force de l'UFE à ses débuts.

Pour la seconde requête, il faudra par contre attendre dix ans. Ce n'est qu'en 1933 qu'un décret institue l'obligation scolaire pour les enfants des deux sexes âgés de six à douze ans.

3. L'article reprend les faits depuis la fin du règne d'Ismaïl (1878) jusqu'à l'UFE de Hudâ Sha'râwî, en passant par Kasim Amîn, il se termine par ces mots : «Comme nous sommes encore aux débuts de la période active, nous ne pouvons pas exactement préciser les progrès qui pourront en découler.

Cependant, nous ne pouvons terminer cet aperçu d'ensemble sans faire remarquer qu'un nombre assez important de partisans de la femme ont mis en pratique, dans leur vie privée et publique, les théories qui leur sont chères. Ils ont été cause que beaucoup d'autres les ont imités. Et ce mouvement continue à s'étendre.»

Les années 1918/19, en Egypte, sont marquées par la lutte pour l'indépendance nationale. L'Egypte est occupée par la Grande Bretagne et le mouvement national s'organise autour du parti Wafd (parti de la "délégation", du nom de la première délégation nationale envoyée en discussion à Londres) ayant à sa tête Sa'ad Zaghlûl.

Cette période très importante, les femmes la rendent, pour elles, exceptionnelle. C'est en mars 1919 que les femmes égyptiennes "sortent" pour la première fois dans la rue en masse. Elles manifestent le 9 mars, puis le 16, alors que sévit l'état de siège. C'est la première fois qu'elles investissent l'espace public.

Par ailleurs, c'est sous la tutelle du Wafd que se crée la première association féminine publique qui est une association politique : *legnat al-wafd al-markaziyya li-l sayyidât* ("La délégation politique des dames"). Cette association représente une sorte de comité central des femmes wafdistes. Déjà dirigée par Hûdâ Sha'arawî, elle est à l'origine et constitue le noyau de ce que sera plus tard l'UFE.

Cette manifestation, datée, d'une participation politique des femmes égyptiennes à la vie nationale est l'aboutissement d'une plus longue évolution interne à la communauté féminine.

D'une façon générale, le XIX^e siècle fut capital pour l'Egypte. La période de Muhammad 'Alî (1805-1848) la voit passer, dans les faits, de la situation de simple province de l'Empire ottoman à celle d'un Etat initiateur de nombreuses transformations économiques et culturelles essentielles. D'une façon générale, il s'est agi d'une volonté d'ouverture à la modernité, d'une volonté de contacts culturels et techniques. De l'envoi de missions en Europe à l'implantation d'écoles étrangères, en passant par l'institutionnalisation de la traduction, par le développement croissant d'une presse moderne et enfin par l'influence directe et fertile du mouvement réformiste musulman, tout contribue, en Egypte, à modifier la société dans ses différents fondements culturels et permet, en particulier, une évolution des impératifs éducationnels.

Mais si, pour l'Egypte dans son ensemble, le XIX^e est une époque de transition, pour les femmes il s'agit d'une véritable période charnière. La fin du XIX^e est la période qui voit les dernières générations de vie en harem. Or, la femme égyptienne qui va progressivement réagir, prendre part à la vie publique, c'est celle qui naguère était prise dans le système du harem, seul système permettant alors l'instruction des filles, car à domicile et sous la surveillance des eunuques.

Dès la fin de ce système, les femmes vont vivre, en Egypte, ce qu'il faut bien appeler un phénomène d'acculturation; en l'espace d'une vingtaine d'années, elles passent :

a) de l'enfermement dans un monde clos sur lui-même, celui du harem où la rencontre entre femmes ne donne lieu qu'au bavardage et à la relation brute d'événements,

b) à l'intrusion, à l'intérieur de ce monde clos, du monde extérieur, par la lecture d'ouvrages et de discussions critiques, puisque des "salons" s'ouvrent, ici et là, où lectures et discussions vont bon train

c) puis, troisième étape, à la sortie à l'extérieur pour une activité publique, l'assistance à des conférences, la prise de paroles dans un lieu public et culturel tout à fait nouveau : en 1908 sont, en effet, inaugurées des "conférences publiques" à l'initiative de Hûdâ Sha'arawî, pour lesquelles le prince Ahmed Fu'ad ordonne l'ouverture du hall de l'Université tous les vendredis

d) enfin, accomplissement d'un pas décisif, à la création de revues, ce qui signifie prise de décision, de transmettre et de communiquer la réflexion qu'elles portent sur elles-mêmes, sur les rapports entre les hommes et les femmes et surtout la décision d'effectuer cette transmission publiquement et *par écrit*. Entre les années vingt et quarante, une trentaine de revues naissent, destinées à des femmes et tenues par des femmes. Ce qui signifie que les femmes qui savent lire et écrire ont tout de suite *utilisé* et *rentabilisé* leur savoir et ce, en l'espace de vingt ans.

Passer, suivant ces quatre étapes successives, de l'enfermement total à l'ouverture sur le monde par l'écriture périodique de mises au point sur sa propre condition, cela signifie passer du subir à l'agir, de la passivité quasi-physique (dans le harem) à une activité réfléchie et intellectuelle.

En ce sens, on qualifiera cette évolution d'*acculturation* : un ensemble de contacts entre les femmes et l'extérieur, l'interpénétration de deux modes de vie, de deux cultures, de deux "civilisations", l'une orale, répétitive, l'autre s'inscrivant dans l'histoire, ouverte et cumulative.

Durant cette période, le "féminin" accède, en Egypte, à la civilisation de l'imprimé.

Ainsi la conjonction de ces deux facteurs :

- évolution interne à la communauté féminine vers l'expression discursive et réfléchie

- participation externe à la vie politique nationale

permet aux femmes, en Egypte, d'accéder à la pratique du féminisme, c'est à dire d'avoir des revendications qui leur sont propres et d'exiger leurs réalisations.

Parmi les nombreuses revues féminines paraissant dans les années vingt à quarante, l'une d'elles constitue la preuve vivante de cette nécessaire conjonction entre l'évolution interne de la communauté féminine et la participation à la vie politique. Il s'agit de la revue *L'Egyptienne*. Parmi toutes les revues existantes ⁽⁴⁾, *L'Egyptienne* est pratiquement la seule à pouvoir

4. Une liste de ces revues se trouve dans notre ouvrage, *Defense et illustration de l'Egyptienne. Aux débuts d'une expression féminine*, Le Caire, éd. du Cedej, 1988.

être qualifiée sans conteste de "féministe" (5). Or, cette revue est aussi la seule qui revendique et mentionne sa participation à la vie politique, non seulement sous la forme de lutte nationale contre l'occupant, mais aussi comme le ferait toute revue politique, discutant les décisions politiques prises et proposant réformes ou changements. Par exemple, dès son premier numéro (fév. 1925) est ouverte une rubrique, "nos enquêtes" pré-sentée de la façon suivante :

«Les enquêtes que nous ouvrons [...] ont pour but de grouper et de faire connaître les opinions des femmes sur les questions les plus importantes qui agitent aujourd'hui les esprits [...]. Nous voulons, par ces enquêtes, donner à la femme égyptienne, la possibilité de faire connaître sa pensée. Nous demandons que toutes les femmes répondent chaque fois en nombre aux questions posées.»

Les questions, pour cette première enquête, sont les suivantes :

«1) Quel est, selon vous, le meilleur moyen d'arriver à l'indépendance du pays?

2) Pour l'intérêt du pays, de quel parti souhaitez-vous le triomphe aux élections? Pour quelles raisons?

3) Appartenez-vous à un parti? Lequel? Quel est son programme? Quelle part fait-il aux revendications féminines?

4) Qu'a réalisé votre parti féminin jusqu'à présent des points de son programme?

5) Quel parti selon vous appuierait davantage les revendications féminines s'il venait au pouvoir?

6) Quelle influence et quel rôle peut avoir la femme, privée qu'elle est de bons droits politiques?»

Certes *L'Egyptienne* était publiée en français, son impact direct ne pouvait donc aller au delà de l'espace social couvert par l'usage de cette langue. Si on considère la société dans son ensemble, il ne pouvait s'agir que d'une élite. Cependant, dans les années vingt/trente, l'expression française était quotidienne et utilitaire parmi l'élite égyptienne, y compris (et peut-être surtout) l'élite politique, non seulement cairote et alexandrine, mais partout. Les premières femmes instruites l'avaient été en français. Pour ne pas entrer dans les détails mais pour donner une idée précise, on pourrait rapidement dire que l'usage du français se faisait dans des conditions comparables à celles qui prévalaient pour l'usage de cette même langue en Europe et en Russie au XIX^e siècle. C'est dire que cette utilisation est moins une marque de soumission à l'Occident qu'une marque nationale d'élitisme.

5. Nous considérons le fait de créer une revue, aussi "féminine" soit-elle —dans le sens le plus péjoratif qui pourrait être donné à ce terme— comme déjà la marque d'une démarche "féministe" c'est-à-dire d'un pas dans la pratique d'une prise en charge autonome. Il reste, cependant, que par le contenu et l'impact direct provoqué par celui-ci, peu de ces revues peuvent être qualifiées, en elles-mêmes, de "féministes".

Les Anglais occupaient le territoire, et si l'on était capable d'utiliser leur langue, on se faisait un point d'honneur, en tant que membre de l'élite nationale, de s'exprimer en français, outre l'arabe. L'arabe, en effet, n'a jamais perdu sa primauté en Egypte et n'a jamais été remplacé; l'élite francophone était pour sa plus grande part bilingue.

Par ailleurs, parallèlement à *L'Egyptienne*, paraissaient des revues en langue arabe et la part de leur discours non "féminin" consistait en un appel à la lutte nationaliste, par le biais, par exemple, d'un appel au boycott de toute consommation de produits non égyptiens et en particulier britanniques. (6)

Schématiquement parlant, on peut ainsi dire que les débuts du féminisme en Egypte sont marqués par le passage d'une volonté d'expression chez les femmes à l'expression politique.

2. La situation actuelle

Aujourd'hui, du point de vue de la participation volontaire des femmes à la vie sociale et politique, plusieurs niveaux doivent être distingués.

a) Niveau officiel et médiatique

La "première femme d'Egypte" - la femme du président - n'a pas tout à fait le même rôle que la "première femme des Etats Unis" (proportions obligent), mais le système politique en Egypte permet cependant que, sans fonction officielle réelle, un rôle lui soit permis et dévolu : l'exemple de Jihan Al-Sadat et de sa loi réformant certains aspects du Code civil concernant les modalités du divorce peut le montrer. Ce rôle se situe tout-à-fait en deçà d'une pratique féministe et d'une participation féminine à la politique puisque l'essentiel en est de représenter le gouvernement et plus exactement la personne du président sur l'ensemble du champ social traditionnellement réservé à l'action féminine (éducation, santé, affaires sociales, etc.). C'est par exemple Madame Mubarak qui préside l'Association officielle des femmes égyptiennes et qui représente celles-ci aux rencontres internationales, de la même façon qu'elle dirige la commission gouvernementale de la protection de l'enfance.

b) Niveau des partis politiques

Il y a aujourd'hui plusieurs partis en Egypte, mis à part le parti du gouvernement, ils sont tous dits "partis d'opposition" (7). Chaque parti a sa *legnat*

6. Pour plus de détails sur ce point, voir *Défense et illustration de l'Egyptienne*, op. cit., p. 78 à 84.

7. Le parti du gouvernement est le Parti national-démocrate (Hizb al-watanî al-dîmoqrâtî); les autres partis sont : Al-wafd, al-'Amal (Parti du travail), Al-Tagamu' (Parti du rassemblement), Al-Ahrâr (Parti des Libéraux) et Al-'Umma (La Nation).

al-mar'a, sa "commission des femmes", mais comme on peut l'imaginer, ces commissions n'ont rien de féministes et proposent, tout simplement, à l'intérieur des partis et sous forme d'interventions dans le champ social planifiées, modérées et diverses selon les partis, des solutions aux "problèmes de femmes", ce qui est la meilleure façon d'éviter que les femmes ne s'occupent trop sérieusement des affaires du parti et parallèlement d'éviter qu'elles ne découvrent que "les problèmes de femmes" pourraient ne pas être exclusivement les leurs.

S'il s'agit bien d'une existence féminine dans le champ politique puisque l'existence de ces commissions suppose qu'un certain nombre de femmes ont fait la démarche d'adhérer à un parti politique d'opposition, il ne s'agit pas à proprement parler d'une participation des femmes à la politique. (8)

c) Niveau du féminisme

A un troisième niveau, ou plus exactement, sur un autre plan, il y a ce qui est désigné comme mouvement féministe. Cela tourne très précisément autour d'une personnalité, Nawwal Al-Sa'adawî. Elle a créé une association *Gama'iyya tadâmun al-mar'a al-arabiyya*, l'Association de solidarité des femmes arabes. L'association est relativement riche, fait office de maison d'édition, organise des conférences hebdomadaires suivies de débats mais n'a aucune base suivie de militance. Sur le plan de l'ensemble de la société égyptienne, l'Association n'est pas perçue comme abordable. Pour la plus grande partie des femmes citadines et actives socialement, ou bien l'Association ne signifie rien, ou bien elle fonctionne comme repoussoir : son "féminisme" n'y étant perçu que comme liberté sexuelle, c'est-à-dire imitation de l'Occident dans ce qu'il représente de "pire".

Les femmes qui matériellement et intellectuellement auraient accès aux manifestations de cette association (9) sont averties de ses liens avec les pays ou associations financeurs, en particulier les Etats Unis. Il est de fait que la "renommée" de N. Al-Sa'dawî s'est développée en Egypte et s'y est entretenue grâce au regard portée par l'Occident sur elle et par la publication de ses livres en Occident (10). Dans un pays du tiers-monde, comme l'Egypte, la dépendance par rapport aux puissances représentant la force protectrice/exploitatrice est toujours très mal perçue, d'autant plus par la "gauche" et pour une personnalité qui se veut "de gauche".

8. Ce constat général n'élimine pas la présence active d'un certain nombre de femmes à toutes les activités de certains partis.

9. On donnera un seul exemple récent : lors de son dernier congrès dont le titre général était "La femme et la pensée arabe", en novembre dernier, l'Association faisait payer l'entrée 5 livres égyptiennes et l'ensemble des communications 20 L.E. ; si l'on sait qu'un fonctionnaire avec licence gagne entre 60 L.E. et 80 L.E., on peut imaginer la façon dont cette association peut être perçue et fréquentée.

10. Trois de ses ouvrages ont été publiés en France (éd. des femmes).

d) *Les femmes intégristes*

Parallèlement à tout cela commence à apparaître une participation politique féminine spécifique : les militantes de l'intégrisme, on dira plus exactement celles qui soutiennent les militants intégristes et qui se trouvent le plus souvent être leurs parentes, soeurs, épouses essentiellement.

Pour ce, elles portent les attributs vestimentaires désignant l'intégrisme, c'est-à-dire non seulement le voile (*hijab*) mais aussi le *niqab* (voile sur le visage laissant ou non apparaître les yeux) qui s'ajoute aux gants et chaussettes.

L'intégrisme musulman représente aujourd'hui, en Egypte, la seule véritable opposition politique qui passe aux actes puisqu'elle s'exprime aussi parfois de façon armée ⁽¹¹⁾ Les femmes, donc, qui participent de ce mouvement, représentent les seules femmes qui, en Egypte, prennent une position politique nette et s'y engagent jusqu'au bout. Ce faisant, elles reviennent sur tous les acquis du féminisme égyptien. Prenons la seule question du voile dont le port reste, quoiqu'on en dise, un symbole non équivoque de l'enfermement de la femme ⁽¹²⁾. Il faut rappeler que le premier geste spectaculaire après le fait de descendre manifester dans la rue auprès des hommes fut, pour les premières femmes socialement agissantes, d'ôter publiquement le voile facial. Or pour ces femmes intégristes, le port du voile fait office de signe de militance. Lorsqu'on leur a interdit l'entrée de l'Université, le visage ainsi voilé (l'administration universitaire arguait de l'impossibilité de vérifier leur identité), elles ont tenu à ne pas céder et à présenter requête devant le tribunal, se servant de la loi selon laquelle chacun est libre de s'habiller comme il le veut; elles ont gagné leur procès .

Ces femmes intégristes revendiquent donc à haute voix et ostensiblement, sous la métaphore du "retour aux sources" par l'entretien des "traditions", la soumission de la femme aux principes discriminatoires qu'elles considèrent, elles, comme essentiels à l'islam ; ces mêmes principes que les féministes musulmanes s'étaient efforcé jusque là d'extirper de la pratique de l'islam pour le renvoyer à d'autres traditions.

Pour reprendre très schématiquement la trajectoire des rapports entre féminisme et politique en Egypte, on pourrait dire :

- que le féminisme naît en Egypte, non pas grâce mais, à la faveur de la participation directe des femmes à la lutte politique nationaliste (lutte pour laquelle on n'est pas allé les chercher, mais dans laquelle elles se sont imposées) et grâce, si l'on ose dire, à l'échec de cette lutte dans les années

11. Voir l'action de certains groupes islamistes, comme par exemple, *Al-nagûn min al- nâr*.

12. Le voile tel que nous venons de le décrire. Nous ne parlons pas, ici, de cet effet de mode qui fait que beaucoup de femmes égyptiennes, avec un habillement tout-à-fait classique (taille marquée par une jupe ou une ceinture) et relativement court (genoux ou mi-mollet) portent un foulard sur les cheveux, le plus souvent agrémenté de diadèmes, torsades ou épingles du plus bel effet qui ne cachent que les cheveux pour mettre parfaitement en valeur le visage.

vingt. Cet échec, en effet, permet aux femmes de pouvoir continuer sur cette lancée et d'une façon qui leur appartienne, alors qu'une victoire (une révolution de fait) les aurait au mieux démobilisées et presque certainement démotivées. Cette démotivation n'a eu lieu qu'à partir de 1952, lorsque Nasser récupéra, à l'intérieur de son action sociale gouvernementale, les revendications féminines. Il n'est pas question, bien entendu, de le lui reprocher; on ajoutera même à son crédit qu'il *récupéra* les luttes et actions féministes mais ne les *détourna* pas, contrairement à ce qui a pu se passer ailleurs (par exemple en Algérie). Nasser n'a pas demandé aux femmes de retourner à leur foyer et de n'en point sortir, bien au contraire, les institutions gouvernementales récupérèrent les revendications féminines : notamment par rapport au travail, au salaire et au droit de vote qu'elles obtiennent en 1956 ⁽¹³⁾, et l'on peut dire que les années cinquante-cinq/soixante-cinq constituent une période de relatif confort pour les femmes égyptiennes; tous les films de cette époque en témoignent. Mais ce confort les a vite démotivées.

- Aujourd'hui ce qui est appelé "féminisme" est au contraire tout-à-fait marginal, cela se réduit quasiment au nom d'une personne et est marqué par une "collusion" avec les "puissances" étrangères : l'Occident, mais surtout les Etats Unis, et les Etats Unis aujourd'hui, en Egypte, n'ont pas forcément bonne presse. Le reproche d'"imitation" est ainsi facilement appliqué à ce mouvement puisqu'aucune attention réelle n'est prêtée à la situation de fait, *hic et nunc*, des femmes égyptiennes pour l'élaboration de moyens de diffusion d'une pratique féministe libératoire en profondeur.

- La seule participation actuelle féminine à la lutte politique est apparemment un anti-féminisme.

L'intervention politique ne s'y fait pas par rapport à l'indépendance nationale, mais plutôt pour la dépendance de la nation égyptienne à une force confessionnelle qui l'englobe, celle de l'islam.

Aujourd'hui, les femmes sont partout présentes, en Egypte, dans la rue, à l'université, au travail, même au volant de taxi, représentant leur parti ou quartier en tant que députés ou représentant leur pays en tant qu'ambassadrice; mais, les femmes égyptiennes, dans leur immense majorité, sont socialement persuadées qu'elles ne peuvent exercer une profession ou "faire de la politique" qu'avec l'accord d'une autorité masculine.

CEDEJ, Le Caire.
Août 1989.

13. Certes, ce droit n'a pas été accordé aussi "simplement" et les actions spectaculaires à l'initiative de Durriya Shafiq (occupation du Parlement par des femmes, grèves de la faim) y ont été pour quelque chose, mêmes si elles ont été, le plus souvent, mal perçues.

LES REVENDICATIONS DES DAMES ÉGYPTIENNES*

Partie politique

1. L'indépendance absolue de l'Egypte et du Soudan.
2. La neutralité du canal de Suez conformément aux dispositions des firmans et traités qui donnent à l'Egypte le droit de sauvegarder cette neutralité comme avant l'occupation.
3. Non-exécution des mesures prises par l'Angleterre vis-à-vis de l'Egypte soit en ce qui la concerne soit en ce qui concerne les autres puissances.
Non-reconnaissance des accords précédemment conclus sans le consentement de la Nation surtout en ce qui concerne la convention du Soudan, la déclaration du 28 février ainsi que les lois et mesures qui en émanent.
4. Non-reconnaissance du texte du Traité de Lausanne de 1923 faisant supporter au Trésor égyptien une part des dettes de l'ancienne Turquie, la Souveraineté turque sur l'Egypte ayant pris fin et les droits de la Turquie sur l'Egypte se trouvant ainsi périmés.
5. Conclusion à l'amiable d'accords directs entre l'Egypte indépendante d'une part, et les Puissances Capitulaires de l'autre.
6. Si la nation juge nécessaire l'entrée en négociations avec l'Angleterre pour regagner son droit violé, la délégation élue à cet effet devra faire une déclaration précise de la base sur laquelle elle compte négocier et l'Angleterre devra accepter en principe cette base pour ne pas vouer les négociations au même échec que les fois précédentes.

Partie sociale

1. Exécution rapide du texte constitutionnel concernant l'instruction obligatoire dans toutes les parties du pays.
2. Adoption de l'enseignement religieux et moral dans toutes les écoles.
3. Augmenter le nombre des missions scolaires et leur accorder l'intérêt dont elles ont grand besoin en ce moment en les plaçant sous l'inspection d'Egyptiens capables.
4. Abolir les restrictions d'âge à l'enseignement secondaire et supérieur pour permettre la diffusion de l'instruction.
5. Enseigner les premières notions d'hygiène et de droit public et si possible de l'art musical pour son action bienfaisante sur les esprits.
6. Réaliser au plus tôt le projet de la fondation de l'Université ainsi que d'un Comité chargé de la traduction des oeuvres étrangères modernes afin de faciliter l'enseignement en langue arabe.
7. Encourager les industries locales :

* Programme publié dans *L'Egyptienne*, n° 1, février 1925.

- a) En modifiant l'organisation douanière afin de protéger les industries nationales contre la concurrence étrangère, spécialement des objets de luxe.
- b) En faisant des avances aux petites industries.
- c) En organisant des marchés et des expositions en Egypte et à l'étranger.
- d) En limitant les concessions commerciales données aux étrangers.
8. Elaborer les lois nécessaires à la lutte contre les stupéfiants et les liqueurs.
9. Lutter contre la prostitution.
10. Répandre les hôpitaux surtout ceux traitant les maladies contagieuses et secrètes, la Balharsia et l'Enchlostoma dans tous les districts du pays.
11. Fonder des asiles pour les vieillards et les enfants de la rue afin d'abolir la mendicité.
12. Elaborer des lois rendant les parents responsables de leurs enfants jusqu'à l'âge de la majorité afin d'empêcher la mendicité et la propagation du vice.
13. Organiser les prisons de façon à en faire des écoles de réforme et distinguer les prisonniers politiques des criminels en les traitant différemment.
14. Lutter contre les fausses croyances :
 - a) en proscrivant les charlatans;
 - b) En prohibant le "zar".
15. Instituer des sanatoriums pour les enfants pauvres afin que les convalescents et les anémiques puissent y recouvrer la santé et les forces et que les endroits choisis pour ces établissements soient Alexandrie et Port Saïd pour l'été, Louxor et Héliouan pour l'hiver.
16. Instituer des parcs publics pour enfants dans les quartiers populeux; des surveillantes s'occuperaient de ces enfants durant les heures de travail de leur mère.
17. Protéger la main-d'oeuvre contre l'égoïsme du capitaliste.
18. Répandre les syndicats agricoles par tout le pays.
19. Instituer de nouvelles cultures autres que celle du coton pour que la fortune du pays ne dépende pas d'un seul revenu.

Partie féminine

Il n'est pas nécessaire de prouver que l'action de la femme, qui constitue la moitié de la nation, représente le degré d'avancement du pays tout entier.

Si nous demandons spécialement l'amélioration du sort de la femme ce n'est pas par préférence pour notre sexe au détriment des autres membres de la communauté, mais parce que nous sommes convaincues que c'est le seul moyen de réformer la société. Et sans aucun doute l'unique façon d'arriver à ce but c'est de répandre l'instruction et l'éducation.

La religion musulmane ordonnant l'égalité des deux sexes dans bien des domaines (spécialement dans celui de l'instruction) pour ces raisons nous insistons auprès du Gouvernement actuel, du Parlement, de la Presse, et de tous les vrais partisans de réformes afin qu'ils nous aident dans cette voie de progrès pour la réalisation de cette question la plus importante de toutes.

Mais ces efforts pour répandre avant tout l'instruction ne nous empêcheront pas de revendiquer nos autres droits lésés conformément aux lois naturelles et divines.

1. Egalité des deux sexes devant l'instruction; libre accès des écoles supérieures pour toutes les filles désireuses de s'instruire afin d'encourager celles qui ont des dispositions naturelles.

2. Augmenter le nombre des écoles secondaires pour jeunes filles en commençant par les grandes villes et les chefs lieux des districts.

3. Séparation de la direction de l'Enseignement des jeunes filles de celle de l'enseignement des garçons.

4. Remplacer graduellement les instituteurs par des institutrices à capacité égale, ces dernières étant plus à même de comprendre les filles et de veiller sur elles.

5. Associer les femmes aux hommes au droit de vote aux élections, fut-ce à la condition dans les premiers temps, qu'elles soient fortunées ou instruites. Il serait en effet illogique et injuste que ce droit accordé aux illettrés fut refusé à des femmes cultivées ou jouissant d'une certaine fortune et qu'elles soient soumises à des lois, à l'élaboration desquelles elles n'ont pas pris part quand elles représentent la moitié de la société.

6. Apporter à la législation conjugale les réformes nécessaires pour qu'elle soit conforme à l'esprit de la religion qui veut que la justice et la paix règnent dans la famille.

a) en élaborant une loi prohibant la polygamie sauf en cas de nécessité absolue;

b) en élaborant une loi exigeant que le divorce ne puisse se faire que devant le juge qui mettra en présence les deux parents des conjoints pour essayer de les réconcilier si possible, selon le texte du Coran.

7. Faire que les jugements sur les affaires de statut personnel (paiements de pensions) soient exécutoires dans les autres pays.

FEMMES ET POUVOIR

Peuples méditerranéens n° 48-49

juil.-déc. 1989

pp. 163-188

DES FEMMES EN GREVE **(Espagne, vallée de l'Ebre, mai 1988)**

Nicole BEAURAIN

"La lutte contre le pouvoir est la lutte de la mémoire contre l'oubli", Kundera, *Le livre du Rire et de l'oubli*.

L'un des phénomènes qui caractérisent actuellement le mieux l'Espagne de ces dix dernières années, outre des taux de croissance dignes du Japon et la modernisation rapide d'un pays désormais intégré au chœur des nations hautement développées, c'est l'irruption des femmes en tant que force sociale et politique sur la scène publique. Ne dit-on pas que c'est le vote des femmes, et surtout des *jeunes femmes* (moins de trente ans), qui a permis à deux reprises en 1982 et 1986 le triomphe électoral du Parti socialiste espagnol (P.S.O.E.)? Cette place grandissante constitue un phénomène "normal" dans un pays où l'essor des classes moyennes est spectaculaire, et qui vient de renaître à la démocratie, cadre plus propice, on le sait, à l'épanouissement des femmes que les dictatures dont le puritanisme idéologique ou religieux s'exprime presque toujours, pratiquement, par une politique de répression-protection encombrante à leur égard. Bien qu'égales aux hommes devant la loi, elles leur sont dans la pratique et dans les représentations, un peu moins "égales", tant dans la plupart des secteurs de la vie sociale et professionnelle (malgré des mesures législatives précises qui leur garantissent l'égalité d'accès à tous les grades de l'administration et même de l'armée et interdisent toute discrimination de sexe en matière d'emploi) que dans ceux de la vie politique, sociale et familiale où, ici comme ailleurs, la "différence" continue à s'exprimer de manière plus ou moins discrètement discriminante. Cependant, et c'est un réel progrès au moins au niveau de l'imaginaire, celles dont on parle en Espagne ne sont plus seulement des stars ou des princesses mais aussi des femmes exerçant

des responsabilités politiques (bien qu'elles n'occupent pas des postes clefs au gouvernement), syndicales, des femmes chefs d'entreprise, écrivains, journalistes, etc. Courtisées par les partis politiques, pour lesquels elles sont une clientèle et un enjeu, elles se sont vues octroyer par le P.S.O.E. un quota de 25 % de participation sur ses listes électorales et dans ses organes de direction. L'avenue du pouvoir est ouverte à l'élite féminine.

Mais notre propos n'est pas de traiter du féminisme théorique et militant des grandes villes¹, ni de ces vedettes des media, appartenant à des couches sociales favorisées - la vitrine de l'Espagne - illustrant une nouvelle "condition" féminine, mais de voir si l'évolution apparente de la société espagnole², le retour à la démocratie, la prééminence du P.S., correspondent à la base à de réels changements dans la vie des femmes. Nous trouvant dans une petite ville de Navarre où venait de se dérouler une grève dans une conserverie, nous avons pu repérer à la lumière de cet événement (où des ouvrières s'étaient donné l'occasion de manifester leur degré de conscience politique) ce qu'il en était chez des femmes qui n'appartiennent pas aux classes moyennes, vivent en milieu semi-rural et se rattachent à la fois à la classe ouvrière et à la paysannerie, à ce qu'il est convenu d'appeler le "peuple", au sens "populaire" du terme. Quand nous sommes arrivée à C. en juillet 1988, la grève faisait encore l'événement et alimentait les conversations. L'enquête, soutenue par la lecture de quelques tracts et de la presse locale, des entretiens avec les gens du lieu, sur un terrain familier et que nous connaissons bien, s'est pour ainsi dire déroulée toute seule. Cependant nous nous sommes limitée à une seule interview approfondie, celle d'Inès, que nous reproduirons partiellement.

1. La terre, la ville et la fabrique

La vallée de l'Ebre (La Ribera), où se trouve située la ville de C. à la limite de la Navarre et de l'Aragon, est une vaste plaine ouverte, aux riches terres agricoles, déjà méridionale par son climat et ses productions. Elle contraste avec les vallées parallèles et fermées du Pays basque au nord. Carrefour obligatoire de la Péninsule, elle a vu au cours du temps se succéder et/ou s'installer sur son territoire les peuples et les cultures les plus divers, ce qui en fait une région bien distincte du reste de la Navarre et peu concernée par le problème basque. Bourgade de quatre mille habitants, principalement agricole jusqu'à une date récente, C. constitue, avec son marché, ses

1. Mouvement qui suit plus ou moins la marche des autres pays d'Europe et revendique pour les femmes un droit à l'avortement plus étendu, une information plus large sur la contraception, un salaire domestique féminin, la condamnation pénale du viol et le respect de l'image de la femme, l'ouverture de centres "femmes battues", etc.

2. On pourrait dire de l'Espagne, l'une des dernières nées à la modernité parmi les sociétés occidentales, qu'elle se donne en spectacle à elle-même : jeune, moderne, rieuse, "branchée", elle essaie de faire oublier une certaine image d'elle, tragique et réactionnaire, folklorique, un peu désuète et même puritaine.

nombreux commerces, ses rues et places animées, sa petite et moyenne industrie, un centre vivant, relativement riche, où les gens vivent à l'aise. Cette aisance vient en grande partie de l'addition des ressources de la terre et des salaires cumulés des divers membres de la famille. L'agriculture, basée sur la petite et moyenne propriété¹, compte pour beaucoup dans les ressources familiales. Ces dernières années, sa transformation et sa mécanisation rapide, l'extension des terres irriguées et la spécialisation dans la culture des légumes et des fruits, surtout des primeurs, ont amené une évolution et une transformation totales des modes de vie avec la création des conserveries et l'entrée des femmes et des jeunes filles dans le monde du travail salarié. Auparavant les femmes et filles de paysans travaillaient à la maison ou aux champs, parfois comme domestiques au service de certaines familles appartenant à la bourgeoisie locale (propriétaires fonciers, notables locaux, commerçants...). Au moment du boom touristique des années soixante, C. avait connu aussi une certaine émigration féminine saisonnière vers les stations balnéaires de la côte, principalement la Costa Brava. L'implantation des conserveries, entreprises qui reposent essentiellement sur le travail féminin², a donc changé tout cela. En dehors des conserveries, il existe très peu d'emplois pour les femmes, mis à part le petit commerce et un peu de secrétariat doublé désormais d'informatique. L'absence d'écoles menant au baccalauréat, ou leur éloignement, qui oblige à des trajets longs, au relâchement du contrôle familial sur les jeunes filles; la cherté des études qui entraîne des frais supplémentaires, comme l'absence de perspectives professionnelles sur place, n'incitent guère les jeunes à poursuivre leurs études ou à suivre une formation professionnelle au-delà de seize ans (fin de la scolarité obligatoire). On ne quitte pas son village, sauf pour faire des études, quand on est fils - ou fille maintenant - de notable ou de commerçant : émigration "interne" temporaire (elle devient souvent définitive quand il s'agit de trouver des débouchés professionnels) qui, malgré le retour estival, n'est pas sans créer des clivages supplémen-

1. Quant à la grande propriété, jadis prospère, détenue par l'aristocratie traditionnelle, Grands d'Espagne avec châteaux et nobliaux descendants des intendants d'iceux (souvent reconvertis dans le travail salarié mais tertiaire), elle s'est trouvée ruinée, non par une réforme agraire longtemps redoutée/souhaitée et au nom de laquelle on s'était longtemps battus (et pas seulement pendant la Guerre civile), mais par le coût de la main-d'oeuvre et le développement des cultures de primeurs qui ont fait la richesse de la région. Outre ces types de propriété privée, il existe à C. une propriété communale avec un système de répartition des terres égalitaire et tournant entre les habitants, analogue à celui de la répartition des eaux pour l'irrigation. Ces modes de propriété encore collectifs contribuent certainement à faire de cette ville un lieu où les gens connaissent une forte intégration sociale, donc de forts antagonismes. Malgré la désaffection grandissante des jeunes pour le travail de la terre, celle-ci reste un élément important dans les représentations de la richesse.

2. Qui joue là le rôle joué ailleurs par la main-d'oeuvre immigrée saisonnière. En effet, on oublie souvent que l'exploitation des femmes a été, est encore la condition de l'essor industriel - on n'ose plus dire capitaliste - et derrière la vitrine femmes-exerçant-des-responsabilités, l'exploitation féminine ouvrière demeure, et peut-être éclaire la vitrine d'un jour qui, s'il n'est pas nouveau, n'est cependant pas éternel, du moins nous l'espérons.

taires, les "étudiant(e)s", déjà fils de bourgeois, donc "à part", devenant à coup sûr des étranger(e)s.

Seul changement mais de taille : la désaffection des moins de trente ans pour le travail de la terre auquel on préfère de plus en plus le travail salarié à l'usine, dans la construction ou la distribution. Avec revenus fixes, temps libre, congés payés (le vrai temps libre puisque payé). La ville compte d'ailleurs un certain nombre d'entreprises moyennes : une fabrique de baignoires, une usine de produits chimiques, une fonderie d'aluminium, une usine de produits surgelés, qui emploient surtout des hommes, sauf dans l'administration, et deux conserveries dont le personnel, saisonnier, presque exclusivement féminin, comprend cependant une trentaine d'hommes pour l'entretien et la manutention, l'encadrement étant bien sûr masculin. La ville offre également un certain nombre de possibilités de travail dans le petit commerce, la construction, les entreprises artisanales, ou agro-alimentaires (laiteries, élevages divers), les services (il y a même une entreprise de nettoyage) et bien sûr l'administration locale.

2. Politique et histoire ou le poids de la mémoire

Comme presque toute l'Espagne, la ville vote majoritairement à gauche, et même à l'extrême gauche (en quoi elle se distingue du reste de la région), et l'intérêt pour la politique y est vif : ce qui peut paraître naturel dans un pays longtemps interdit de politique mais ne signifie pas pour autant que l'activité syndicale et politique y soit très développée. "Tout est calme", comme dirait Inès, "Il ne se passe rien". En fait, alors qu'on est contre la politique politicienne, on s'implique beaucoup dans la politique au niveau local et la mairie est devenue un lieu de débats¹. Mais la grève des ouvrières de la conserverie va brusquement faire resurgir de vieux antagonismes politiques sous-jacents que l'on croyait enfouis à jamais. En effet, sous une apparence calme et pacifi(ée)que, la ville reste marquée par une histoire bien particulière (même si elle s'est trop souvent reproduite dans les localités voisines), à la fois violente et atroce, celle de la chasse aux rouges² à laquelle s'étaient livrés, en juillet 1936, tout de suite après le coup d'Etat de Franco (auquel la Navarre s'était ralliée) un certain nombre de phalangistes et de *requetes* (carlistes) du lieu³. Trente six personnes, sur une population

1. Surtout depuis l'élection d'un maire de gauche et même d'extrême gauche. Seul candidat d'Herri Batasuna, élu maire une première fois sur un compromis des conseillers de gauche, ré-élu non pour son nationalisme basque, car, de mémoire d'homme, on n'a jamais parlé basque dans cette ville, mais pour ses compétences, il professe - pratique révolutionnaire après la dictature de la bureaucratie franquiste qui faisait des administrés d'éternels impétrants qu'on faisait lanterner - que les employés municipaux doivent être au service des administrés et que ces derniers sont chez eux à la mairie.

2. Le terme de "rouges" employé par la droite franquiste amalgamait tous les républicains, communistes ou non.

3. Et parmi eux des femmes.

d'alors environ deux mille habitants, hommes et femmes, avaient ainsi "disparu". Que le souvenir de ces "rouges", de ces "mauvais" Espagnols, ignorés en tant que morts par les registres officiels pendant plus de quarante ans soit resté inscrit dans les mémoires de gauche est assez compréhensible. Il explique l'existence de deux mondes qui ont longtemps cohabité mais en fait s'ignoraient, avec chacun leurs morts, d'un côté les vainqueurs "tombés pour Dieu et la patrie", honorés sur les monuments, de l'autre les vaincus pas même reconnus pour morts. Mais aussi deux mondes dont l'un prétendait avoir oublié, ou n'avoir jamais su, et l'autre se souvenir. Longtemps recouverts par le silence et le secret, ces souvenirs sont dans toutes les mémoires depuis ce jour de 1979 où à C., les morts, ces morts rouges enlevés et assassinés quarante ans auparavant sont réapparus, soudain matérialisés aux yeux de tous à travers un ossuaire où leurs restes (qu'on avait dû rechercher systématiquement) avaient été exposés afin que les familles puissent les identifier et procéder enfin à leurs obsèques¹. Inès connaît ces faits.

Récit d'Inès

Des conditions de travail d'un autre âge

«Je suis dans cette fabrique depuis cinq ans et cette fabrique fonctionne depuis quinze ans dans les mêmes conditions : sans payer les charges sociales, appelant les gens quand ça lui convient et toujours la même politique jusqu'à présent, jusqu'à ce que nous ayons obtenu ce que nous avons obtenu. On travaillait dans des conditions vraiment dégoûtantes : insultées, traitées de tous les noms... Et nous n'avions qu'à nous taire. Ou à prendre la porte. Non seulement on te traitait mal mais si tu voulais travailler, il te fallait d'abord faire de la lèche. Tu devais aller devant la loge du gardien, demander le chef du personnel et lui dire : "Je voudrais travailler". Et le chef était content : tu t'étais dérangée, tu étais venue le voir, tu lui avais demandé du travail. Sans compter celles qui apportaient les unes du jambon, les autres des produits de la ferme, et même de l'argent. Etait appelée la première et travaillait le plus longtemps celle qui avait fait le plus de cadeaux au chef du personnel. Moi, comme je ne lui apportais jamais rien, il m'appelait toujours la dernière².

1. Un monument leur a été dressé dans le cimetière communal avec l'épithète suivante : "*Asesinatos y humillados por defender la paz la justicia y la libertad 1936. Recuperados y dignificados 1979.*"

2. On aura compris que, dans cette entreprise saisonnière, on appelle les ouvrières quand on a besoin d'elles, au moment de la récolte des primeurs. Sans autre règle que celle du bon vouloir du chef du personnel.

» Dans la conserverie, il y a des saisons. Par exemple, cette usine fait la saison des asperges, des petits pois, des artichauts et des haricots verts. De la cerise de temps à autre. Et aussi des tomates et des poivrons¹. Rien d'autre. La première saison de travail commence en avril et va jusqu'au 1er juillet. La seconde d'août à novembre. Cela dépend² et les vacances c'est quand il n'y a pas de produits... Dans la conserverie, il existe une convention aux termes de laquelle vacances (d'été, de Noël), treizième mois, tout est inclus dans le salaire : légalement 60 000 pesetas par mois³ pour quarante heures hebdomadaires. Un salaire de misère. Et encore les patrons ne voulaient pas nous les donner. 60 000 pesetas. Qui peut manger avec cela? Impossible. Ce salaire légal est un salaire "illégal"⁴: il a si peu augmenté par rapport au niveau de vie qu'on ne peut vivre avec.

» La fabrique emploie environ cent soixante-dix personnes, dont trente hommes pour cent quarante femmes.

» Il y a trois ou quatre ans, un groupe de gens [principalement des hommes mais aussi des femmes ⁵] avait commencé à bouger : ils s'étaient vite retrouvés à la rue. Nous les avons soutenus mais une fois dehors et sans comité⁶, ils n'avaient plus de force. Nous sommes restées toute une journée à l'extérieur, refusant d'entrer pour qu'ils les appellent : comme il y avait du travail, ils en ont appelé certains. Mais une fois rentrés, ils leur ont fait une vie tellement impossible qu'ils ont dû aller gagner leur vie ailleurs.

» Et puis nous avons décidé de nous battre, parce que, quinze ans à supporter tout cela, ça suffit. Les garçons qui travaillaient là étaient fatigués des tracasseries qu'on leur faisait subir. Tout a démarré parce que l'un d'eux avait un copain aux Commissions⁷ qui lui a dit : "Pourquoi est-ce que tu ne viens pas?" Ils y sont allés et l'assesseur leur a conseillé de former un

1. Productions typiques que la région, la Ribera, produit désormais en masse pour l'Espagne et l'Europe. D'où l'industrie primordiale de la conserverie.

2. Le temps est resté d'un côté un temps rural, paysan, dicté par les saisons, encore rythmé par les fêtes, cyclique; mais d'un autre côté, il est devenu un temps linéaire, industriel, moderne, temps de la production. L'entrée dans la modernité est aussi l'entrée dans un autre temps. L'exemple de la conserverie, industrie saisonnière qui relève donc encore d'un temps "naturel" cyclique mais a besoin pour sa production d'un temps de travail mesuré, linéaire, est typique du mélange des temps. Et du mélange des genres : on traite les ouvrières comme des serves. L'entrée de la femme dans la modernité est aussi ce passage du temps cyclique de la maison, du travail aux champs, des enfants, au travail industriel ou dans les services, temps linéaire rythmé par la production : le temps du travail salarié.

3. Soit approximativement 3 000 francs par mois.

4. Par "illégal", Inès entend ici injuste. Car la loi devrait être juste.

5. Les commentaires entre crochets sont de N. B.

6. Légalement obligatoire à partir d'un certain nombre d'employés, le comité d'entreprise est composé des représentants des personnels élus sur listes syndicales. Il a un rôle de médiation dans les conflits du personnel avec la direction.

7. Commissions ouvrières (C.C.O.O.) syndicat de tendance communiste. Né sous Franco, dans une période où les communistes représentaient la seule force organisée dans la clandestinité, d'où un prestige qui ne s'est pas démenti malgré la crise du Parti communiste espagnol scindé en diverses tendances quasiment aussi nombreuses que les militants qui le composaient.

comité : "Vous allez voir que si vous avez l'appui de la majorité, tout ira bien".

»A C., la majorité des gens syndiqués était à l'Union générale des travailleurs (U.G.T.)¹ mais le syndicat le plus efficace, c'est les Commissions ouvrières. A l'usine de produits chimiques, comme à la fabrique de baignoires, ce sont les Commissions ouvrières qui ont réglé la majorité des problèmes. Aussi les gens ont-ils confiance en eux.

»Ces garçons ont décidé de former un comité. On a organisé les élections. Des gens se sont présentés : six [dont une femme], pour les Commissions ouvrières et six pour le syndicat patronal [dont également une femme].

»Avant les élections, le chef du personnel était allé dans toutes les maisons, menaçant de renvoyer celles qui ne voteraient pas pour les candidats du patron. Et chaque fois il laissait enveloppe et bulletin pour voter par correspondance. Il n'est pas venu ici. Heureusement², le jour des élections, il s'est posté devant la porte, déchirant le bulletin de celles dont il savait qu'elles allaient voter Commissions, pour leur donner un bulletin à lui. Toutes ces pratiques relèvent du "caciquisme"³, de la saloperie. Qu'on t'impose ce que tu dois voter, mais c'est de la dictature! Bien sûr, tout dépend de la mentalité des gens. S'il me fait ça à moi, son papier je le lui jette à la figure. Et s'il menace de me licencier, je lui réponds : "Je regrette Monsieur, mais vous ne pouvez pas me licencier parce que je ne vote pas pour vous! Je vote ce que je veux". Mais il y a des gens, ça ne leur venait même pas à l'esprit et, par peur, ils mettaient ce qu'il leur donnait. De nombreux votes n'auraient pas dû être comptés mais, pour éviter d'en appeler aux tribunaux, puisqu'ils étaient dans l'urne, tant pis! Après les élections, les maris de certaines de ces femmes, qui avaient été forcées de voter pour l'entreprise, sont venus "s'expliquer" avec le chef du personnel. Il y a eu des tas d'énormités dans ces élections. On a vu de tout. Même des gens voter pour les deux camps, par correspondance pour l'un, directement pour l'autre...

»Les garçons des Commissions ouvrières étaient venus nous demander s'ils nous avaient menacées. Ils étaient démoralisés et ne comptaient plus sur l'appui des gens. Enfin résultat : majorité absolue pour les Commissions ouvrières⁴. Nous étions quand même bien soutenues. On était très très contents car on en avait vraiment besoin .

1. Vieux syndicat espagnol socialiste créé en 1888 qui, avec la Confédération nationale des travailleurs (C.N.T.) anarchiste, a joué à plusieurs reprises un rôle de premier plan dans l'histoire sociale et politique de l'Espagne.

2. Le père d'Inès l'eût très mal reçu...

3. Terme difficile à traduire qui signifie trafic d'influence, abus de pouvoir dans un contexte local.

4. Le comité était donc composé de neuf membres élus sur deux listes syndicales : 1) cinq représentants des saisonniers permanents pour les Commissions, tous des hommes; 2) deux représentants des personnels permanents et deux des saisonniers permanents pour les Indépendants - soit le syndicat patronal - soit trois hommes dont une femme, épouse de l'un des employés permanents élus et appartenant au personnel saisonnier. Ceci pour expliquer la

»Le comité s'est formé et pour mettre les choses en ordre, nous avons commencé les pourparlers avec la direction. On leur a demandé de nous embaucher désormais par ordre d'ancienneté et d'en finir avec l'histoire : "Je t'apporte quelque chose et tu m'appelles la première". La première à commencer la saison doit être celle qui a travaillé la première dans l'usine. La dernière la dernière. Et à la fin de la saison, la première qui a travaillé, la dernière à partir. On nous répondit qu'on prendrait nos demandes en considération. Mensonge! Un an après nous n'étions arrivées à rien. Nous avons dû porter plainte contre l'entreprise chaque fois qu'on appelait quelqu'un dont ce n'était pas le tour. Le jugement a été plusieurs fois suspendu et rien! On ne savait pas ce qui se passait, s'ils avaient acheté le juge ou quoi. On essayait quand même de dialoguer avec eux de toutes les manières possibles.

»Une fois, pour le jugement, on est allés un autocar entier à Pampelune¹. Les types du syndicat patronal étaient venus aussi²; ils ont parlé avec le juge et quand on a su que le jugement était suspendu, on a compris qu'il se passait des choses bizarres. A la sortie, ils ont été hués, insultés... mais ils n'en avaient rien à faire et sont tranquillement partis déjeuner, comme si de rien n'était.

»Plus tard, on a reçu une demande de conciliation. Avec l'accord des deux avocats, nos demandes ont pris forme juridique. Par exemple, s'"ils" appelaient quinze ou vingt personnes dont ce n'était pas le tour, en vertu des accords passés, ils devaient payer également les quinze ou vingt personnes qui auraient dû travailler. Sinon, les plus anciennes auraient toujours subi un préjudice. On pensait qu'à la saison suivante, puisqu'on avait obtenu gain de cause, on serait appelées par ordre d'ancienneté. Mais ils ont recommencé à faire comme bon leur semblait, la première appelée étant toujours celle qui remplissait le mieux le garde-manger du chef du personnel... Alors on a compris qu'on ne pouvait ni dialoguer ni en rester aux bonnes manières, qu'il fallait être radicales et employer la manière forte.

»On a commencé par les menacer sérieusement. Puis on a proposé de nouveau toutes les histoires d'ancienneté, demandé une augmentation de salaire de 6% - à laquelle on avait droit légalement mais qu'ils ne nous avaient pas payée. On a demandé l'affichage dans l'usine d'un calendrier du travail³ afin que tout le monde sache qu'il y avait quarante heures de travail à effectuer du lundi au vendredi et que si un jour les produits manquaient, on récupérerait le samedi. On voulait une réponse dans le délai d'un mois

majorité absolue dont parle Yoli : en nombre de voix bien évidemment. Une représentation qui n'a rien de proportionnel ni quant au genre ni quant au statut. La seule femme élue au comité appartenait donc au syndicat patronal...

1. Capitale historique, administrative et politique (gouvernement foral) de la Navarre située à cent vingt km au nord du village. Les événements évoqués là (le jugement) sont antérieurs d'un an à la grève.

2. D'après un tract - qui les qualifie entre autres de *traidores* (traîtres) - ils s'étaient même présentés avec l'avocat qui défendait l'entreprise.

3. Affichage horaire et hebdomadaire des travaux et postes.

maximum. Et si, dans un mois, on n'avait pas de réponse, on se mettait en grève.

»Mais comme depuis quinze ans, dans cette ville [les patrons] avaient l'habitude de faire ce qu'ils voulaient et d'imposer leurs conditions, ils ne nous ont pas prises au sérieux. Ils n'ont pas répondu et quand le délai est arrivé à expiration, on s'est mises en grève¹.

La Grève

»Le premier jour on a toutes pris position devant la porte. Nous savions qu'il y avait des gens qui voudraient entrer. Comme avant les élections, ils étaient allés faire du porte à porte chez celles dont ils savaient qu'elles avaient plus ou moins peur. Pour leur dire - comme toujours! - que si elles ne venaient pas travailler elles seraient renvoyées.

»On les attendait donc devant la porte de l'usine. On était cent dix femmes et les types du comité². Elles sont arrivées : on leur a expliqué qu'on était en grève et pour quels motifs car, comme elles ne venaient jamais aux réunions ni à quoi que ce soit, elles n'étaient au courant de rien. On les a invitées à rester avec nous, c'était leur intérêt à elles aussi.

»Elles étaient une quarantaine : des jeunes de dix-sept ans et des femmes de plus de cinquante ans; environ cinquante pour cent de jeunes et cinquante pour cent de plus âgées. Une ou deux n'avaient pas plus de seize ans mais les autres étaient assez mûres pour savoir ce qu'elles faisaient.

»Elles nous répondirent que non. Elles étaient venues toutes ensemble parce qu'elles avaient peur. On ne sait pas de quoi mais elles avaient peur. A ce moment-là, un des types qui entraient [il n'y avait pas que des femmes parmi les non-grévistes] a commencé à frapper l'une des filles qui attendaient. Parce qu'il n'avait ni éducation ni culture. Le concierge est sorti avec un gourdin pour cogner sur un garçon du comité qui défendait la fille. Des affrontements s'ensuivirent. Nous étions très déçues : on ne s'attendait pas à ce que cela dégénère aussi rapidement. Tout s'est très mal passé et elles ont fini par entrer.

»Alors le directeur est venu à la porte pour voir qui restait dehors. Ca leur plaît de ficher les gens, de noter tout ce que tu penses, ce que tu fais, pour faire du chantage ensuite.

»Elles sont donc entrées mais on les attendait aussi à la sortie. On leur a dit qu'elles n'étaient que des lèche-culs. Que les choses ne pouvaient pas

1. La grève a été votée au vote secret, par 78 voix contre 2 et 1 abstention au cours d'une assemblée à laquelle assistaient 81 employés sur 150 (*Diario de Navarra*, 17-5-88) : c'est beaucoup si l'on se rappelle que tous les employés ne sont pas présents en même temps dans l'usine.

2. "Les types du comité" : pour Inès cette expression désigne exclusivement les élus des Commissions ouvrières. Comme si les autres, élus sur la liste du syndicat patronal, ne comptaient pas.

fonctionner comme cela. Qu'elles voulaient bien profiter de tous les avantages qu'on arrivait à obtenir, mais sans lutter.

»On est restées là cinq jours. On allait les voir entrer le matin, on les attendait à la sortie, le matin et l'après-midi, quatre fois par jour. On continuait à les insulter. Elles nous répondaient de même. Elles insultaient ta famille, ta mère, ton père. Injures... Larmes... Ces choses là ne sont pas agréables à entendre. Cette semaine de grève a été épuisante. On a vécu trop de tensions.

»On n'avait jamais fait grève avant. C'était au mois de mai. Il y avait une telle union. Ça se passait merveilleusement bien. On venait en ville, on achetait le déjeuner, la boisson. Des gens avec lesquels tu n'avais jamais parlé auparavant... On était tous ensemble et on prenait le soleil. On était tous bronzés. On nous apportait des glaces. Les gars de la Telefonica nous apportaient à boire : ils étaient solidaires de nous. Même les trains qui passaient à côté nous sifflaient et les conducteurs nous saluaient le poing levé : c'était impressionnant.

»On a eu beaucoup d'articles dans la presse et certains quotidiens donnaient des nouvelles de la grève au jour le jour : *El Diario de Navarra*, *Egin*¹. Etant donné que la grève était un peu politique, *Egin* nous était plus favorable, *El Diario* un peu moins : ils étaient allés demander les raisons de la grève au bureau de l'usine et c'est le patron qui les leur avait données. En général on n'était pas mécontentes de ces articles. La radio est venue interviewer les gars du comité. Ils ont très bien parlé. Le type des Jeunesses socialistes est venu aussi. Il nous a dit qu'il nous donnait en exemple partout où il militait; que partout où il y a des conserveries, il y a des problèmes, que les gens n'osent pas les affronter comme nous l'avons fait mais que, grâce à notre exemple, les choses allaient désormais se passer autrement. Ils ont un journal, plus politique qu'autre chose, où ils nous ont consacré un article assez long. Je ne l'ai pas lu car ce journal ne se vend pas à C. Ils nous ont expliqué que nous avions tout leur appui, tout le soutien des Jeunesses socialistes. C'était très émouvant. Tout d'ailleurs était émouvant : les trains, les gens de la Telefonica, et même les camionneurs qui nous klaxonnaient quand ils passaient sur le pont pour nous dire qu'ils étaient avec nous. Tout cela nous encourageait. Des gens sont venus nous menacer mais, dans l'ensemble, nous n'avons pas eu de graves problèmes. C'était très bien et c'est rare car, comme c'était la première fois, nous n'étions pas "mentalizadas"². Et tout s'est bien terminé.

»C'était au moment où la saison battait son plein : ça leur a fait perdre de l'argent. A ce moment-là on faisait les petits pois. Ils pourrissaient très vite et je ne comprends pas pourquoi ils ne se sont pas décidés à signer un accord le second jour de la grève. On a regretté d'avoir fait grève cinq jours de suite. On leur aurait fait davantage de mal si on avait alterné jours de grève et jours de travail : ils auraient acheté des produits tous les jours. Ils avaient signé

1. Qui soutient la tendance Herri Batasuna (H.B.).

2. *Mentalizadas*: Inès signifie par là qu'elles n'avaient aucune expérience de ce type d'action.

un contrat avec la coopérative du village stipulant qu'ils achèteraient toutes les asperges de la saison. Quand on a annoncé qu'on allait se mettre en grève, ils ne voulaient plus les prendre mais comme c'était pour une semaine, ils les ont revendues à une autre conserverie et n'ont perdu que les petits pois.

»[Pendant la grève] ce n'était pas mon tour de travail, mais je suis quand même allée les appuyer tous les jours, de trois heures du matin à une heure de l'après-midi, comme si ç'avait été un horaire de travail normal¹. Je considérais que cette lutte me concernait, qu'il fallait lutter avec ceux qui faisaient grève. Que plus il y aurait de monde, mieux ce serait.

»Parmi celles qui se trouvaient dans la même situation que moi, très peu ont soutenu la grève. Parce qu'il y a beaucoup d'indifférence. Même si on ne sait pas jusqu'où va cette indifférence. Cela les intéresse mais soit elles ne veulent pas se donner de mal, soit elles ne veulent pas se faire remarquer, je ne sais pas comment expliquer cette indifférence. Par exemple je discutais avec une amie : "Est-ce que tu es d'accord avec le patron? - Non. - Alors tu es d'accord avec les types des Commissions ouvrières? - Non plus. Je suis d'accord avec les deux. - Mais on ne peut pas être d'accord avec les deux : c'est impossible. Soit tu penses comme l'un, soit tu penses comme l'autre, comme les deux ce n'est pas possible. - Pour moi si. - Mais si tout le monde pensait comme toi, je ne sais pas comment on avancerait, réfléchis!" Ces choses là ne m'entrent pas dans la tête. Plus on tourne autour de la question et moins j'arrive à comprendre comment elle peut penser ainsi. Quand tu le lui demandes, elle répond que si tu écoutes l'un, il te semble qu'il a raison et si tu écoutes les autres, il te semble qu'ils ont raison aussi. Plusieurs de mes amies pensent comme ça mais, même si elles ne se sont pas spécialement fait remarquer, à l'heure de faire grève, elles ont fait grève.

»On se mettait sur deux files, face à face, moi toujours la dernière d'une file, donc parmi les plus visibles. Mes copines disaient qu'on n'avait pas le droit d'insulter les filles qui entraient, de les traiter de tous les noms. Un jour on a décidé de garder le silence. Quel mauvais moment j'ai passé! Ne rien dire avec tout ce que j'avais en dedans! En fait, ce n'étaient pas des insultes graves : "Lèche-bottes, lèche-culs, c'est comme ça que tu gagnes ton salaire?" Ce n'est peut-être pas agréable à entendre mais ce n'étaient pas des mensonges : c'est bien ce qu'elles sont, et au cas où elles l'auraient ignoré - peut-être ne s'en rendaient-elles pas compte? - maintenant au moins elles le savent. Elles répondaient qu'elles travaillaient parce qu'elles avaient besoin de manger. Les menteuses! Moi aussi j'aime l'argent mais je veux le gagner comme il se doit, sans que personne m'exploite.

»Parmi ceux qui entraient, un seul avait vraiment besoin de travailler, c'était un Pakistanais. Il n'a ni terre, ni rien. Lui et sa femme vivent uniquement de ce qu'il gagne pendant la saison. C'est le seul qu'on excuse. Quand

1. Il fait très chaud déjà en cette saison et en plein été les températures peuvent atteindre plus de 45° à l'ombre. D'où la nécessité du travail de nuit pour les femmes comme pour les légumes.

il est arrivé tout seul à l'usine, à l'écart du peloton¹ - elles entraient toutes ensemble - on l'a pris à part et on lui a dit : "Ecoute Akran : on lutte pour telle et telle raison. Nous aimerions que tu te solidarises avec nous et que tu restes avec nous devant la porte." Il est resté. Mais quand le peloton est arrivé, il est entré avec elles. On a vu qu'il hésitait et [plus tard] quand on a repris le travail, il était préoccupé : il craignait que plus personne ne veuille lui parler. Lui au moins se sentait concerné et s'il a travaillé c'est qu'il en avait vraiment besoin. L'assesseur des Commissions nous avait dit : "Ce garçon il ne faut pas l'accabler. Il a vraiment besoin de travailler pour manger." Mais les autres, elles auraient pu parfaitement manger sans travailler. Il y en a même qui, si elles mangeaient un peu moins n'en seraient que mieux. Elles ne disaient que des idioties : "Vous n'avez pas honte? Ils vont fermer l'usine par votre faute. On va toutes se retrouver sans travail." Le truc de fermer l'usine on l'a entendu! C'était la première menace qu'elles te balançaient : la fabrique va fermer et on sera toutes virées!

»Le dernier jour, ils nous ont envoyé à chacune un télégramme - ils n'avaient tout simplement pas le courage de nous faire face - nous invitant à reprendre le travail. On leur a dit qu'ils envoyaient des télégrammes parce qu'ils ne savaient pas parler. Mais ils se fichaient pas mal de notre opinion. En réalité, le rythme de l'usine s'était tellement ralenti que la production était presque nulle. On était en pleine saison et avec trente femmes, ils ne pouvaient pas faire grand'chose. Même les chefs qui s'étaient mis au travail! Mais ils avaient beau faire beaucoup d'heures, ils ne parvenaient pas à sortir une production suffisante. Ils avaient besoin de nous et c'est bien pour cela qu'on avait fait grève à ce moment-là. Le jour où nous avons reçu les télégrammes, un certain nombre d'entre nous - vingt ou trente - avons reçu aussi des lettres anonymes assez dures. Si bien que ce jour-là il y a eu encore davantage d'affrontements avec celles qui entraient travailler car c'étaient sûrement elles qui nous les avaient envoyées. On ne se les était quand même pas envoyées à nous-mêmes!

»La garde civile était là qui disait n'avoir vu ni disputes ni affrontements ni quoi que ce soit. Si on voulait porter plainte, on n'avait qu'à passer à la caserne, mais eux n'avaient rien vu ni entendu. Ils étaient de leur côté et ne voulaient rien savoir de nous. Elles sont entrées et, au moment de la sortie, le conseiller des Commissions ouvrières est venu nous annoncer qu'il avait signé un préalable avec l'avocat de l'entreprise. On nous accordait tout ce que nous avions demandé et "ils" étaient prêts à signer tout de suite. Ils avaient compris qu'on était décidées à poursuivre la grève, qu'on n'était pas près de s'avouer vaincues. Mais avant de signer, il y avait une condition : que l'on se retire de la porte avant qu'elles sortent.

»Or le dernier jour de la grève, on avait invité toute la ville à les voir sortir. Le maire, qui était avec nous, s'est mis en colère : on était sur une terre

1. Les femmes se rendent à la fabrique en bicyclette. Mais le terme de "peloton" employé ici par Inès est évidemment ironique.

communale¹. On a dit au porte-parole des Commissions ouvrières qu'on ne partirait pas, qu'on était restées là toute la semaine et qu'on ne voulait pas râter la dernière sortie. Il s'est un peu fâché. C'était la condition imposée : il fallait bien que les autres sortent. On a finalement décidé d'aller les attendre un peu plus loin, en dehors de l'usine, pour qu'on ne nous voie pas. Il y avait un kilomètre de gens qui attendaient, des deux côtés de la route, pour les voir passer.

» Et puis des cars de la garde civile, de la police forale² ont commencé à passer. Une trentaine de voitures environ. Il y avait là quelque chose de bizarre. Et personne ne sortait. Elles auraient dû sortir à sept heures. Huit heures, neuf heures et toujours personne. A onze heures on est allées voir : elles étaient toutes parties. Dans les voitures de la garde civile. Ils les avaient emmenées, avec leur vélo, pour les protéger. Ils étaient passés par le village voisin et les avaient ramenées chez elles par une autre route. A ce moment-là, le conseiller des Commissions ouvrières nous a expliqué qu'il avait eu peur de ce qui pouvait ou aurait pu se passer et n'avait pas voulu qu'on en arrive là. Nous lui avons donné raison.

La reprise du travail. Les divisions dans la ville

» L'accord était signé. Le lundi on a recommencé à travailler. Visages tendus... Les plus mauvais postes pour les gens qui avaient participé à la grève... Mais les choses ont changé. Désormais plus personne ne nous insulte et ne nous crie dessus et l'ordre d'ancienneté est plus ou moins respecté. Nous avons aussi obtenu l'affichage du calendrier.

» Après la grève, le chef du personnel était très monté contre moi. Un jour je laissais trop de peau sur les asperges, le lendemain c'était le contraire. Pour m'embêter, me provoquer. L'assesseur des Commissions nous avait prévenues qu'il ferait tout pour nous humilier, nous provoquer, afin d'avoir un motif de licenciement. Je répondais : "Oui. Très bien". J'aurais bien aimé lui répondre autrement mais, pour conserver mon travail, il fallait que je me taise. Ce que je regrette le plus au monde c'est de ne pouvoir compter sur un autre travail ailleurs : alors je t'assure que le dernier jour ici j'exploserais ! Ils ont vraiment besoin de leçons. Mais non : ils te font chier, t'empoisonnent la vie et il faut encore leur lécher les bottes.

» En dehors de l'usine, un autre problème se posait. Le village était divisé. On a frôlé la guerre civile. La voisine d'en face a travaillé pendant la grève et je lui ai dit les mêmes choses qu'aux autres : lécheuse, etc. Maintenant elle ne me regarde plus. Des membres de ma famille qui rentraient à l'usine : fini aussi. Des gens pour lesquels j'avais de la sympathie ne me saluent plus. Certaines de mes amies non plus. On en est là. Pour moi ça n'a pas changé grand-chose : je continue à avoir mes idées, elles les leurs. Ce sont elles

1. Le terrain sur lequel la conserverie a été construite est propriété de la commune.

2. Police provinciale alors que la garde civile, qui relève de l'armée, est une police d'Etat.

qui ont coupé. Pour moi : je te respecte, tu me respectes, il ne se passe rien et on reste copains. Mais les choses ne sont pas comme ça. L'histoire en est là. D'ailleurs maintenant dans la rue, tu ne sais plus qui saluer car tu ne sais pas si l'on va te répondre.

» Mes parents aussi ont subi les répercussions de ce conflit, les mêmes inimitiés. Des gens avec lesquels ils étaient amis ne les regardent plus. Par exemple on était amis - surtout ma mère - depuis toujours, avec une voisine de ma grand'mère. Mais elle était de celles qui sont allées travailler pendant la grève et, depuis, on ne se regarde plus. C'est elle qui disait à ma mère : "Tu sais, plus tu fais de cadeaux au chef du personnel, plus tu travailles". Elle était parmi celles qui apportaient le plus. On ne se parle plus, même si, avec mes parents, ils se saluent encore. Ce sont des gens qui m'ont tellement déçu que, moralement, je n'ai même pas la force de m'arrêter dans la rue et de leur parler. Je ne peux pas.

» J'ai de nouvelles amitiés. Je m'entends très bien avec les gars du comité. L'année dernière, pendant la saison des tomates, je travaillais à côté du président du comité et ça a très bien marché. Comme des frères ! On se parlait tout le temps, on s'entraidait. Avant je ne parlais pas à ces garçons mais maintenant on a de très bonnes relations. Quand on a plus ou moins la même façon de penser on se lie davantage. J'ai perdu des amitiés d'un côté mais j'en ai gagné de l'autre, et davantage. Tout n'a pas été négatif.

Mais j'ai perdu de nombreuses amitiés de type plus intime.

Les fruits de la grève

» Grâce à la grève, on a obtenu que les cotisations soient versées à la sécurité sociale pour tous les jours de travail. Auparavant ils prélevaient la cotisation sur ton salaire mais ne la reversaient pas. Sans le savoir on n'avait rien cotisé. Par exemple la première année j'ai travaillé à peu près cent vingt jours : ils ont cotisé pour quatre. Désormais, à la fin de la saison je pourrai demander le chômage. Quand tu as cotisé cent quatre-vingt jours tu as droit au chômage et une fois le chômage terminé, tu as droit à une aide complémentaire de 30 000 pesetas¹ par mois. Ainsi, pour la première fois depuis quinze ans, on a obtenu de toucher un salaire tous les mois et les gens sont bien contents. En revanche, ils ne se rendent pas compte de ce que la lutte nous a coûté. Ce que l'on ramasse maintenant, c'est les fruits de la grève. Ce qu'on n'avait pas réussi à obtenir par les tribunaux, on l'a eu avec la grève. Mais les quatorze années qui ont précédé celle-ci sont irrécupérables, c'est de l'argent définitivement perdu : il n'y avait pas de feuilles de paie, on signait les contrats de travail quand et comme ils le voulaient...

1. Environ 1 500 F.

Tu entrais une année et tu signalais l'année suivante. Ainsi tu perdais ton ancienneté. On n'a aucune preuve. Ce temps-là est complètement perdu¹.

»Avant, pendant les fêtes du village, on ne voulait pas travailler. On disait au chef du personnel : "Tu te cherches des gens mais nous on ne travaille pas pendant les fêtes." Il disait tout le temps qu'il allait nous renvoyer : il n'observait pas la loi, nous non plus! Il appelait des gens du dehors et l'usine fonctionnait. Maintenant qu'on a signé une convention qui le stipule, on travaille pendant les fêtes². C'est triste mais on ne proteste pas. Cette année pour la Saint Jean on est allées travailler sans rien dire. En réalité, ce n'est pas tellement rentable pour lui car les gens en fête ne travaillent pas de la même manière.

»Les gens sont contents mais quand on organisait grèves ou manifestations, ou qu'on exposait nos revendications, celles qui continuaient à travailler nous disaient que nous allions ruiner l'entreprise. Dans ce cas, pour ne pas contribuer à la ruiner, elles ne devraient pas accepter les améliorations salariales qu'on a obtenues. Quand elles ont droit au chômage, elles ne devraient pas le toucher non plus. Mais quand il s'agit de toucher du fric, toutes les mêmes... Comment peut-on soutenir pendant la grève qu'il faut travailler pour ne pas ruiner le patron et maintenant profiter de tous les avantages? Il y a des gens qui ne se rendent pas compte! Ce n'est pas possible qu'au XXe siècle on continue à penser comme cela.

Ce genre de bonnes femmes ne sert qu'à barrer la route aux autres et pourtant ce sont les premières à en bénéficier car ce sont les plus anciennes. Je ne comprends pas qu'elles refusent de lutter avec les autres mais qu'à l'heure de la récolte, elles soient là pour tendre la main. Ma mère me dit : "Que celles qui luttent aient quelque chose mais les autres rien". Non : il faut lutter pour que ce soit bien pour tous et pour toujours. Qu'après moi, si vient une fille de seize ans, elle n'ait pas besoin de se battre comme je me suis battue. Que les choses soient en ordre. Comme elles auraient dû être depuis longtemps.

»Je ne les comprends pas : quand on vote, une fois elles pensent comme ci et l'autre fois comme ça! Elles changent de veste quand ça leur convient, sans se rendre compte que ce qu'elles ont obtenu, c'est grâce à nous. Elles ne se rappellent pas ce que nous avons dû supporter, nous, pendant qu'elles, elles vivaient bien. Et comment se comportent-elles avec nous? Elles ne nous regardent même pas. Pis : elles nous insultent, elles sont même allées jusqu'à nous menacer.

»Maintenant les gens sont plus calmes. Il ne se passe rien.

»Bien que les plus anciens à l'usine, "ils" [les hommes qui sont à l'origine de l'action revendicative] étaient toujours appelés les derniers. Aussi étaient-

1. Peut-on dire pour autant que pour Inès le temps c'est de l'argent? Oui car elle a reçu cet enseignement de l'entreprise.

2. Fêtes qui tombent fin juin et fin septembre-début octobre et durent huit jours : en pleine saison des fruits et légumes.

ils amers. C'étaient aussi les seuls qui avaient suffisamment de force pour résister à tout ce qui leur tombait dessus, y compris aux tentatives de corruption du patron qui leur disait : "Je te donne tant... Tu la fermes et tu seras toujours le premier appelé." Ils répondaient qu'ils préféreraient lutter pour tout le monde. On est très contents d'eux car ils se sont bien comportés¹.

»On va bientôt avoir des élections et le conseiller des Commissions, au siège, à T., nous a dit qu'il fallait que des femmes se présentent. Ces garçons vont partir travailler ailleurs, ce qui est normal, et sans eux, on risque de revenir en arrière. Alors ce ne serait pas pareil mais pire car [les patrons] prendraient leur revanche. Je crois donc qu'il y aura des femmes au comité. D'abord on n'aura pas besoin de lutter autant, on a acquis le plus important. Et on est plus conscientes. Pour le moment on a confiance en ces garçons parce qu'ils en ont tellement supporté qu'ils ont davantage de force pour résister. Mais aux prochaines élections il y aura des femmes. Tout au moins nous nous présenterons. Il y a des femmes qui se rebellent davantage même que les hommes du comité et certaines filles en ont fait autant ou plus qu'eux et sont parfaitement bien préparées pour reprendre ces postes.

Une génération grandie dans l'obéissance et la peur

»Les patrons viennent de Murcia. Quand ils sont arrivés ici, la mairie² leur a donné un terrain, à condition de créer des emplois pour la ville. Ils ont

1. Il ne faut pas se méprendre sur la déférence d'Inès envers ces "garçons" : ce sont en réalité des hommes et non des jeunes gens de son âge, avec lesquels elle entretient des rapports de fraternité et qui sont pour elle des modèles comme pourraient l'être des frères plus âgés. C'est davantage un rapport de cadette à aîné plus expérimenté et dont on accepte mieux l'expérience et les conseils que ceux des parents qui est connoté ici plutôt qu'une déférence particulière à l'endroit des hommes en général aux dépens des femmes en particulier. Et le fait qu'Inès "râle" contre certaines femmes ne dénote ni une misogynie foncière ni un refus de solidarité avec les autres femmes : cette grève le montre bien. De même qu'on n'est pas obligé d'être le frère de tous les hommes on n'est pas obligée d'être la soeur de toutes les femmes. Ceci dit, discuter, fréquenter, même pour la bonne cause, des hommes - qui plus est sans doute mariés - dans une petite ville demande sinon du courage du moins une certaine dose d'anticonformisme. Car ce sont les femmes qui font l'opinion sur les femmes.

2. L'histoire de l'entreprise est plus complexe et plus ancienne qu'Inès - qui a son âge, vingt ans - ne le rapporte. Fondée effectivement par des Murcianiens elle n'employait au début qu'une main-d'oeuvre immigrée (féminine) amenée de Murcia (province du Sud de l'Espagne) pendant la saison et "logée" par les soins de la municipalité alors franquiste dans les anciens locaux de la Garde civile, bâtiments vétustes et où les conditions de confort et d'hygiène laissaient plus qu'à désirer. Comme les conditions de travail. L'exploitation dans la soumission et la peur constitue donc une tradition - Inès dirait à juste titre une politique - pour cette entreprise où les femmes du pays ne seront embauchées que plus tard et dans les conditions que l'on connaît. La sélection du personnel en fonction de ses qualités d'obéissance et de servilité, de ses convictions politiques (c'est-à-dire de droite), y est une pratique ancienne qui peut éclairer la situation actuelle et la révolte des jeunes femmes. Et qui fait bien voir un changement dans les comportements et les mentalités : le temps n'est plus pour elles à la docilité mais à la revendication.

surtout créé la zizanie. S'ils partaient ils nous feraient vraiment un cadeau. N'importe qui pourrait reprendre cette entreprise, et mieux qu'eux, sûr et certain.

» Il y a toujours beaucoup de bruit [dans une usine] mais c'étaient surtout leurs cris [des chefs] qu'on entendait. Je crois même les entendre encore : c'est devenu une obsession. Ils étaient tellement habitués à avoir les ouvriers à leur botte, à faire d'eux ce qu'ils voulaient, qu'ils nous terrorisaient. Maintenant il y a une autre conserverie et la presque majorité des gens est partie y travailler parce qu'ici, c'était impossible. Comme les gens s'en allaient et qu'ils avaient besoin de personnel, ils avaient commencé à changer. Mais c'est fini, ils ne peuvent plus nous crier dessus, ils savent que désormais on se rebellerait. La seule chose qu'ils puissent te faire, s'ils te tiennent à l'oeil parce qu'ils t'ont vue avec les gars des Commissions, c'est t'envoyer sur un poste plus pénible.

» En fait si on était mal traités, c'était aussi la faute des gens. Il y a quelques années, le garçon qui a créé les Commissions ouvrières avait déjà tenté, tout seul, de monter un syndicat, mais les gens s'étaient retournés contre lui. Ils avaient même organisé une manifestation du village en faveur du patron.

» C'est un problème de génération. Pendant la grève il y avait beaucoup de personnes âgées à l'extérieur comme à l'intérieur, mais davantage à l'intérieur. Et celles qui étaient à l'extérieur n'avaient pas l'agressivité des jeunes. En fait elles étaient avec la majorité. Elles suivaient, sans plus. Et elles avaient peur. Parce qu'elles ont l'habitude d'obéir. Exactement comme leurs maris qui, dans leur propre entreprise, ont le même genre de comportement. Des séquelles de l'époque franquiste.

"De la servitude volontaire"

» Quant aux filles de ma génération qui rentraient travailler, c'étaient pour la plupart des filles sans personnalité, dominées par leurs parents, des gens qui avaient encore peur et qu'elles n'avaient pas le courage de contredire.

» Moi, même si mes parents ne sont pas d'accord, j'ai mes idées et je les défends. Mais ces filles, si leur mère leur dit d'aller par là, elles vont par là. Déjà quand la direction avait essayé de mettre des gens à la porte, elles n'avaient pas bougé. Ce n'était pas pour l'argent qu'elles rentraient travailler mais par peur. Peur de quoi? "Ils" [les patrons, la police...] ne peuvent rien te faire! Avant oui, très probablement. Mais maintenant personne ne peut plus te faire quoi que ce soit. Ni te renvoyer non plus. Il faut un motif : que tu n'aies pas de rendement au travail ou que tu fasses du sabotage.

» Mais ce sont des gens¹ sans caractère. Ils ont gardé la peur comme s'ils vivaient encore avant. Quant elles sont ici, elles pensent d'une manière, là

1. Par "gens" j'inclus ici ceux et celles qui ont travaillé pendant la grève, et leurs familles.

bas elles pensent d'une autre. Pendant la grève, celles qui entraient étaient bien considérées, bien traitées. Logique, non? Elles faisaient une faveur au patron, il pouvait compter sur elles. Mais une fois la grève terminée, elles ont de nouveau été maltraitées : le patron les domine, il sait qu'avec ces personnes on peut faire n'importe quoi. De toute manière elles ne se rendent même pas compte qu'elles sont manipulées. Elles vivent comme si on était toujours au temps de Franco.

»Ma mère ne pense pas tout à fait comme moi. Au début, elle me disait : "Ne te mets pas en avant. Reste dehors et si tu penses qu'il faut le faire, appuie le comité, mais ne te fais pas trop remarquer." Maintenant qu'elle s'est rendue compte qu'on peut bouger et qu'il ne se passe rien, ça va mieux, même si elle n'a jamais été radicalement contre moi. Je pense que si mes parents se trouvaient dans les mêmes circonstances que moi, ils feraient la même chose. Et s'il n'en était pas ainsi, je ne sais pas ce que je leur ferais.

»Le dernier jour de la grève, quand on a invité tout le monde, je ne les ai pas vus mais ils étaient là. Une chose pareille ne leur était jamais arrivée.

»On a eu l'appui de la majorité de la ville, mais seulement un peu plus de la moitié. En fait c'était dû à une mauvaise information sur le contenu de nos revendications : les gens pensaient qu'on demandait à être payées huit heures sans travailler. Quelle imbécillité! Comment peut-on demander une chose pareille? Simplement on avait demandé un calendrier du travail, c'est-à-dire que si on avait besoin de cent femmes pour travailler quarante heures par semaine, on n'en appelle pas cent cinquante : afin de faire huit heures chacune. Et si on n'avait besoin que de cinquante femmes, cinquante. Cent? Cent! Certaines disaient qu'il fallait y aller toutes, quitte à faire moins d'heures. Mais si on ne travaille que quatre heures chacune, on n'a aucun droit, on ne cotise pas à la sécurité sociale. C'est mieux pour les patrons mais pas pour nous! On expliquait : "A l'entreprise où travaille ton mari au lieu de cent, qu'ils y aillent à deux cents, qu'ils travaillent la moitié des jours et tu vas voir..." - Et l'autre : "Non, non, non!" - "Eh bien! Ici c'est exactement la même chose".

»Pour elle, leur salaire compte moins que celui de leur mari, du moins celles qui entraient. La minorité. Celles qui étaient dehors ne voyaient absolument pas les choses comme cela. Pour nous notre salaire c'est super-important. Faible mais important.

»Personne ne travaille pour son plaisir. On travaille par besoin. Et aussi pour se réaliser. Parce qu'on se sent mieux. Mais ici pratiquement aucune ne travaille par besoin réel : qu'elles soient célibataires ou mariées, aucune ne travaille pour manger. Et pour moi le travail représente la même chose que pour tout le monde : je travaille simplement parce que j'ai envie de gagner de l'argent et pour me sentir réalisée. C'est à peu près pour cela qu'on y va toutes. L'argent, c'est vrai, n'est en trop nulle part.

»Mais ces femmes là, leur mari travaille, leurs enfants aussi et elles vont jusqu'au bout de leurs forces pour gagner un peu d'argent, c'est de

l'égoïsme. Je ne trouve pas cela raisonnable. Elles ont plus de soixante-cinq ans, on le voit qu'elles ne peuvent plus travailler. C'est cet égoïsme-là qui les rend aveugles, fait qu'elles ont peur et qui les fait agir comme elles agissent. Elles nous portent préjudice car le premier jour de la grève, si elles n'étaient pas entrées, on aurait réglé le problème. Mais comme elles sont entrées, et bien qu'elles n'aient même pas pu produire la moitié de ce qu'il aurait fallu produire, elles ont bousillé nos plans. Et c'est tout le temps pareil : dans les manifestations comme dans les réunions - où elles assistent avec une mentalité fermée, comme on si leur avait mangé le cerveau! Elles disent ce que la direction veut qu'elles disent. Et comme la direction nous envoie des espions aux réunions, des petits chefs... C'est la mafia et Franco tout à la fois. De toute façon maintenant cela nous fait rire.

»On a connu des moments de grande tension dans cette grève. Je craignais qu'on ne puisse les surmonter car dans cette ville il n'y avait jamais eu d'union pour ces choses là. C'était la première fois, nous n'avions pas d'expérience mais nous nous en sommes très bien sorties. Les types des Commissions étaient très satisfaits du développement de la grève et qu'il n'y ait pas eu d'incidents graves, ce que tout le monde craignait. On est arrivées à obtenir tout ce qu'on voulait. On est prêtes pour la prochaine fois. Ils le savent. Ils savent ce qu'ils risquent s'ils contournent la loi. On sera radicales. Mais je ne crois pas qu'ils s'y exposent. Cette grève ils l'ont eue par excès de confiance. Ils ne croyaient pas qu'on la ferait. Parce que cela ne s'était jamais fait. Après tant d'années...

Le chef du personnel

»Dans cette usine, le directeur n'a aucune importance. La baguette c'est le chef du personnel qui la tient. Quand il est arrivé de Murcia, il n'avait pas même de quoi manger. Mais comme les gens lui donnaient de tout et la moitié de leur salaire ou presque, maintenant il possède un appartement, deux ou trois parcelles et des terrains. Evidemment c'était au temps de Franco, les gens avaient davantage peur et il a profité à fond de la situation. Il a eu, et continue à avoir, des gens à sa botte dont il fait ce qu'il veut. Ses filles sont à faire peur. Elles sortent maintenant avec des copines à moi, si bien que je n'ai plus de relations avec elles.

»C'est le chef du personnel qui a mis la zizanie dans la ville et l'a divisée. Et maintenant plus personne ne le regarde. Dans les bars¹ tout le monde fait le vide autour de lui. Il n'a plus de relations avec personne. Il est seul, complètement seul. Partout. Restent quand même ceux qui lui paient le vin. Les mêmes qu'avant. Du moins quelques uns. Moi, il me répugne. Avant il

1. Très nombreux (une cinquantaine) et où se passe la majeure partie de la vie sociale des hommes et des jeunes du village.

ne saluait personne, aujourd'hui il salue tout le monde¹. On ne peut pas saluer des gens qui vous ont fait des choses pareilles. Il est seul et il faudrait qu'il le soit encore plus et s'en aille une fois pour toutes. C'est celui qui est depuis le plus longtemps ici et c'est ce monsieur là qui convient le mieux aux actionnaires. Il est tellement malhonnête et sans vergogne! Il nous en a fait voir de toutes les couleurs. J'aimerais bien savoir où est passé l'argent qu'il m'a retenu sous prétexte de cotisations sociales. Ou bien c'est lui qui l'a pris, ou bien c'est le comptable. Mais quelqu'un l'a pris. Tu imagines combien cela fait de millions entre nous toutes? Cet argent, s'ils l'avaient reversé, nous aurait permis d'être mensualisées.

Militantisme et mariage

»Je milite. J'ai la carte des Commissions ouvrières. J'ai adhéré parce que le conseiller des Commissions nous a expliqué que si dans l'entreprise il y avait une centaine d'adhérents, le syndicat aurait plus de force. Et aussi pour des raisons politiques. Je vais à toutes les réunions. Cela m'intéresse. On n'en fait pas trop, seulement lorsqu'il y a des problèmes ou quelque chose de nouveau à expliquer. Il n'y a pas beaucoup d'adhérents, environ cinquante, mais aux réunions on est beaucoup plus. On paie quatre cents pesetas par mois. Ce n'est pas cher : tu le dépenses en *pipas* ²! Je m'y sens bien. Je suis très contente d'eux, de tout ce qu'on est parvenues à obtenir ensemble. Qu'on le veuille ou non, ce sont ces garçons [des Commissions] qui ont fait front.

»Je me suis syndiquée mais adhérer à un parti ne m'intéresse pas. J'ai mes idées, je les aurai toujours - jamais je ne pourrai penser comme les gens de droite - mais adhérer à un parti, pour le moment, non. J'ai adhéré au syndicat parce que cela m'intéressait, que ses idéaux étaient les mêmes que les miens, qu'on y luttait contre la même chose. Il y a des gens qui n'ont pas adhéré : pour des raisons politiques, à cause de l'argent. Tout a son poids. Par paresse. Par ignorance. De peur que les autres ne le sachent, mais tu n'es pas marquée sur une liste! Moi je suis syndiquée, je le dis et il ne se passe rien. Et si on était plus nombreuses on aurait davantage de force. Mais la manière d'agir la plus commode c'est de rester sans rien faire et que les autres fassent tout.

1. Plus précisément, avant de saluer, il cherche le regard de tout le monde pour voir si l'on va répondre à son salut : un code du salut difficile à traduire.

2. C'est-à-dire en des "riens", les *pipas* ou graines de melon que les enfants grignotent étant une friandise très bon marché. 400 Ptas = 20 F.

» Mon fiancé me respecte¹. Il me disait - comme ma mère - de ne pas me faire remarquer. Il avait peur qu'il ne m'arrive quelque chose. Mais non. Pour me respecter, il me respecte [lire "à la fois je n'ai rien à lui reprocher et je suis libre de penser, dire et faire ce que je veux"] mais, de toute manière, personne ne peut m'interdire quoi que ce soit. Mon père me disait que je devais rester dehors : mais il n'avait pas besoin de me le dire, je l'aurais fait quand même. De temps en temps, mes parents m'ordonnent de faire telle ou telle chose : alors même si je suis d'accord avec eux, je leur fais remarquer que j'ai mes idées, qu'ils n'ont pas à me dire : "Fais ceci ou cela!" Ils peuvent me le conseiller mais pas me l'ordonner. Mais ils te font toujours la même observation : "Qu'en sais-tu?" J'ai mes idées et, qu'elles soient bonnes ou mauvaises, on verra, c'est mon problème. Ils pouvaient me parler ainsi quand j'avais seize ans, mais plus maintenant. Si j'ai mes propres idées, je ne peux pas faire ce qu'on me dit... Heureusement mes parents ont les mêmes idées que moi. Mais... je suis autrement. Il me faut du mouvement. Je ne suis pas capable de rester assise pendant que les autres bougent pour moi. Par exemple pendant la grève ma mère ne serait pas restée dehors. Et ils ne laissent pas ma soeur, qui a seize ans, aller s'inscrire pour travailler. A l'autre usine, oui mais pas à celle-ci. Tout ça parce que [après la grève] je suis rentrée deux ou trois fois à la maison un peu apeurée.

» Une fois mariée j'aimerais bien continuer à travailler mais il y a un problème. Le travail ici dépend de la saison, du produit. On vous prévient une heure, une heure et demie à l'avance. Alors si j'habite M.[ville voisine] ils ne viendront pas m'y chercher... Sinon je veux bien. Là-bas il y a aussi une conserverie mais elle est au complet. Et quant à l'entreprise où travaille mon fiancé, simplement, je ne pourrais pas tenir. Dans la nôtre, il y a trente ou quarante personnes en faveur du patron, dans la sienne plus de deux cents. Sur deux cent vingt.² Les femmes qui y travaillent gagnent 50 000 ptas par mois. On leur crie dessus, on les engueule tout le temps, on les fait pleurer. Dépressions. L'autre jour une fille est restée accrochée au téléphone, prise d'une crise de nerfs. Plutôt que d'aller travailler dans ces conditions, je préfère encore cultiver un champ et avoir mes propres asperges.»

Ce récit demande un certain nombre d'éclaircissement tant sur la vie des femmes et l'évolution de leurs mentalités que sur Inès elle-même en tant que représentante d'un certain type de jeune fille.

1. Inès veut signifier ici qu'il la respecte en tant que personne, qu'il respecte ses idées (que dans l'ensemble il partage) et son engagement (alors qu'il est inscrit au Parti socialiste et que nous l'avons dit plus haut - les Commissions ouvrières sont à l'origine d'obédience communiste, le syndicat socialiste étant l'U.G.T.), malgré ses craintes pour elle. Ce qui sous-entend aussi que certains fiancés ou maris accepteraient mal de voir leur compagne se mettre ainsi en avant et pourraient s'y opposer, pour des raisons excluant toutefois le désaccord politique : car - du moins à C. - on ne se marie pas quand on appartient à des tendances politiques opposées.

2. Il s'agit d'une entreprise de distribution de produits agro-alimentaires située dans une localité voisine.

Les jeunes filles : en principe elles peuvent, comme autrefois dans les familles un peu aisées, rester à la maison¹ (avec les contraintes évidentes que cela comporte) moyennant leur participation au travail domestique² et aux travaux des champs, jusqu'au mariage. Elles ne travaillent donc ni pour vivre (*cf.* Inès), ni pour être économiquement indépendantes³ - leur salaire insuffisant ne le leur permettrait pas - mais quand même pour gagner de l'argent. En fait pour une série de motivations imbriquées les unes aux autres et qui forment peut-être un ensemble : d'abord pour montrer qu'elles existent par elles mêmes (la "réalisation" dont parle Inès) puisqu'elles peuvent faire autre chose que du travail ménager et "rapporter" elles aussi un salaire. Travailler en effet c'est quitter l'enfance et la maison pour entrer dans la vie adulte et la vie sociale. Comme si le fait de gagner sa vie à l'extérieur vous intégrait au monde - car c'est se tenir hors du monde que de rester à la maison -, vous faisait exister pour les autres et pour soi-même, devenir une personne et non plus une fillette dépendante obligée d'attendre le mariage pour se libérer de la tutelle parentale. Car les jeunes filles travaillent aussi pour se créer un espace de temps hors de la maison et profiter ainsi d'une certaine émancipation. Leur salaire, dont elles disposent en grande partie, va leur servir d'une part à régler leurs dépenses personnelles (essentiellement "fringues" et sorties), d'autre part et surtout à accumuler un pécule qui leur permettra d'acheter l'appartement et les meubles dans lesquels elles vivront une fois mariées (plus l'équipement électro-ménager, le linge, etc.; ce qui explique la durée des fiançailles qui se chiffre, quelquefois encore, en années)⁴. D'où l'importance de ce travail mais aussi son côté "accessoire", superflu, qui explique peut-être en partie qu'elles aient si longtemps supporté des conditions de travail aussi pénibles : ce travail-là n'était pas leur vie mais un moment dans leur vie. Cependant l'évolution des mentalités, des pratiques sociales et de consommation les conduisent de

1. Question de statut social : on n'avait pas "besoin" du travail des jeunes filles et des femmes quand on était un paysan aisé. Sinon la plupart des femmes et des jeunes filles allaient aux champs. Mais aujourd'hui si la soeur d'Inès, qui a seize ans, reste à la maison, ce n'est pas pour une question de cet ordre (bien qu'on n'ait pas "besoin" de son travail) mais parce que ses parents ne lui permettent pas de travailler. Une manière peut-être de prolonger le contrôle familial sur une jeune fille sans doute moins "mûre" que sa soeur au même âge, plus docile aussi, et qu'il faut protéger car "elle est encore très jeune".

2. Participation qui lorsqu'elle concerne par exemple l'aînée de nombreux frères et soeurs ressemble fort à un travail gratuit de tous les instants : cas devenu rare avec la diminution du nombre des familles nombreuses.

3. Si tant est qu'elles l'envisagent car il n'y a pas de femmes vivant seules (ni d'hommes non plus) en dehors du cadre familial. En règle générale, en cas de conflit grave avec la famille, on quitte la ville ou on se marie plus tôt.

4. Peut-on pour autant parler de dot? Le terme en tout cas n'est pas utilisé. Peut-être parce que la dot dans les familles paysannes généralement pauvres était peu répandue, se réduisant le plus souvent au trousseau (*el ajuar*) que se confectionnait la jeune fille. Peut-être parce qu'il ne correspond pas à la chose, la dot étant généralement octroyée par les parents de la jeune fille et non constituée par elle, à son initiative, même si les parents y contribuent par leurs apports ou/et leur gestion. Mais surtout parce que les garçons, de leur côté, agissent de même.

plus en plus à envisager de continuer à exercer une activité professionnelle même après le mariage¹ : ce qui change les données du problème et peut les rendre plus exigeantes par rapport à leurs conditions de travail et à leur salaire (un des facteurs à l'origine peut-être de la grève). D'autant plus qu'au niveau national (gouvernement central socialiste) comme au niveau local (mairie d'extrême gauche) la conjoncture politique leur est favorable. D'où également la recherche par ces jeunes filles d'autres formes de travail : l'année précédente, Inès (hors entretien) qui, tout en sachant que ce n'est plus un métier avec lequel on peut gagner sa vie, a appris la couture² et montre beaucoup de goût et de dispositions pour cette activité, envisageait l'achat d'une boutique de mode avec une amie : ce projet exprimait-il aussi une aspiration bien légitime à un autre type de vie? Cette année, elle envisage une fois mariée de cultiver des asperges : est-ce la grève qui a changé ses projets et lui a fait renoncer à ce qu'on peut interpréter comme des rêves de "mobilité" sociale?

Les "vieilles"

A l'asservissement, aux humiliations, insultes, à l'exploitation forcenée qui constituaient leur lot à l'usine, les femmes ont longtemps répondu par l'obéissance passive et/ou la servilité; ces comportements s'expliquent par le caractère traditionnel, basé sur l'obéissance et la soumission, de l'éducation des filles dans les pays latins mais également par le caractère longtemps socialement très hiérarchisé de la société espagnole et le régime de terreur, puis de répression politique très dur institué par Franco pour le perdurer³: quand on est au bas de la hiérarchie sociale, et qu'en tant que femme, on n'est pas considérée dans la vie de tous les jours, on accepte mieux de ne pas l'être au travail. D'autant mieux que pour elles, le salaire, si maigre soit-il, compense cette soumission, car il permet la dépense, l'achat du superflu (qui est fondamental) et vous "pose" dans une société où avoir de l'argent toute l'année - les rentrées en numéraire de la terre qui demeure la principale source de subsistance sont saisonnières - change vraiment la vie (Cf. les propos d' Inès). Alors que le travail salarié des femmes, longtemps déconsidéré, perçu comme signe de l'incapacité du mari à la faire vivre, était

1. Dans le village, la création d'une crèche et d'une école maternelle montre bien les changements intervenus.

2. L'une des rares professions que pouvaient envisager les jeunes filles du peuple il n'y a pas si longtemps.

3. Ces dernières remarques visent surtout les femmes de plus de cinquante ans qui ont vécu d'autres expériences, dans une autre société (d'où l'opposition entre générations dont parle Inès), notamment une société de pénurie car, au lendemain de la guerre civile, l'Espagne était non seulement exsangue mais ruinée : d'où l'attrait de la consommation pour ces femmes qui ont manqué de tout et ont connu, sinon la faim (la terre est riche), du moins les privations dues à la rareté. Sans compter la peur, omniprésente, la répression à tous les niveaux, et l'ignorance, savamment entretenue pourrait-on dire.

vécu de manière un peu honteuse, elles sont maintenant fières de travailler, notamment depuis la dévalorisation du travail domestique. Et s'il y a de moins en moins de travail pour les hommes - notamment dans l'agriculture où, malgré l'augmentation des terres cultivées, la mécanisation croissante nécessite moins de main-d'œuvre¹ - il y en a de plus en plus pour les femmes, dans les fabriques et les usines, même s'il s'agit d'un travail sans qualification et moyennement rémunéré.

Mais pourquoi certaines femmes achètent-elles en quelque sorte leur travail²? Ces pratiques sont-elles la survivance de rapports sociaux quasi-féodaux de subordination hérités du franquisme qui les aurait transmis et prolongés? Correspondent-elles à la coutume encore très courante (qu'on retrouve surtout chez les gens de droite mais qui est par contre complètement rejetée et méprisée par ceux de gauche) du cadeau que l'on fait à toute personne avec laquelle on traite une "affaire" et que l'on juge de rang supérieur : avocat, médecin, instituteur, pharmacien, et dont on attend plus ou moins un service, une "reconnaissance"? Cette pratique du "cadeau", réminiscence d'une société antérieure à l'économie de marché, est peut-être aussi la trace d'une forme de paiement en nature, héritée d'une économie de subsistance et de troc³. Dans ce cas, l'"offre" de travail serait considérée comme un cadeau de contre-partie : ce qu'Inès ne peut admettre car elle appartient au monde de la modernité où l'on achète une marchandise, pas un droit⁴. Et si l'échange de services entre paysans est une pratique quotidienne, à C., elle se passe entre gens de même statut social, entre "égaux"⁵; ce n'est pas une relation hiérarchisée qui relève du "cadeau". Pour Inès un cadeau c'est ce qu'on offre aux gens qu'on aime à l'occasion d'une fête, d'une cérémonie à laquelle on est convié (mariage, baptême, etc.); un

1. Et donne aux hommes du temps "libre" pour s'occuper de la maison, voire aider la femme à préparer les repas : signe d'un changement dans les moeurs dont elles ont l'air plutôt contentes et qui va peut-être dans le sens, si les hommes s'en mêlent, de la revalorisation du travail domestique dont on parle beaucoup dans les conversations au village. Il existe dans la région une tradition de cuisine masculine, celle des paysans dont la parcelle était trop éloignée pour leur permettre de rentrer déjeuner ou dîner. Celle des chasseurs aussi. Cette tradition s'est pour ainsi dire urbanisée et les jours de fête (il y en a beaucoup), entre amis, les hommes font volontiers la cuisine, une cuisine souvent de plein air quand le temps le permet. Que les femmes apprécient fort. A tous les niveaux.

2. Acheter le droit de vendre sa force de travail, voilà une forme d'échange à laquelle Marx n'a peut-être pas pensé mais qui n'en existe pas moins, dans le Tiers Monde probablement, et même ici lorsqu'on "graisse la patte" d'un intermédiaire pour obtenir un emploi. Acheter le droit de s'alliéner : le comble de l'ignominie pour un prolétaire conscient, d'où l'indignation d'Inès.

3. Partiellement retrouvée pendant la période de l'après-guerre (civile) en Espagne comme pendant l'Occupation en France et dans d'autres pays d'Europe où les paysans offraient, vendaient (ou échangeaient) leurs produits à la petite bourgeoisie et aux notables du lieu. Avec une différence de taille : c'est que les femmes en question achètent souvent les produits qu'elles offrent en cadeaux.

4. Inès n'est pas marxiste, aussi pour elle le travail est-il d'abord un droit avant d'être une marchandise qu'il s'agit alors de vendre, non d'acheter.

5. D'où l'excellent fonctionnement des coopératives dans nombre de régions d'Espagne, pays où un certain sens du collectif a survécu à la modernité.

cadeau n'est pas un "hommage" (au sens primitif du terme), l'occasion de manifester sa dépendance, même si quelque part il ressort quand même de l'échange. Pour elle, ces pratiques relèvent d'une servilité qui fait pendant au "caciquisme" du chef du personnel.

Inès : une jeune fille "exemplaire"¹?

Nous avons parlé du projet de boutique d'Inès : elle partageait sans doute avec ses amies d'alors les mêmes aspirations d'intégration sociale à la petite bourgeoisie. Qu'est-ce qui a fait changer Inès? Son comportement traduit un fait patent. Bien qu'elle se défende d'avoir été "endoctrinée" (par son père notamment qui est de gauche), la politisation des jeunes femmes a fait son chemin à partir notamment des récits des anciens² sur la guerre civile (qu'ils ont recommencé à évoquer, après la mort de Franco), des évocations de cette période à la télévision (visions de choc pour la plupart des Espagnols auxquels pendant quarante ans on avait caché une partie de leur histoire). Quel est le sens par exemple de son agressivité non pas envers le chef du personnel - on la comprend - mais envers les femmes plus âgées? Dont elle se déclare solidaire puisqu'elle accepte de se battre pour elles - la grève - mais qu'elle refuse et de comprendre et d'accepter.

Si la "hargne" d'Inès à l'égard de certaines femmes, les "vieilles", peut choquer, voire apparaître comme une manifestation de misogynie, elle est en réalité de nature politique : les briseuses de grève sont perçues non comme femmes (sinon pour empirer leur cas : et en plus elles sont femmes!) mais comme de droite, avec des pratiques et des idées de droite. Et cette haine de la droite a des racines historiques profondes ancrées d'une part dans la mémoire d'un pays longtemps écrasé par une dictature de droite et vivant dans le silence imposé par la peur; d'autre part dans les souvenirs bien précis de la Guerre civile à C. Dans un milieu rural, où l'espace social est plus étroit - tout le monde se connaît - les réactions politiques sont plus concrètes que dans un milieu urbain et "intellectuel", où la gauche et la droite - en dehors de leurs représentants... - n'ont *pratiquement* aucun contact entre elles. Il n'en va pas, il n'en allait pas, de même dans une petite ville. Ce pourquoi aussi la guerre y fut peu "civile". Et explique le discours d'Inès.

Cette prise de conscience historique et politique des jeunes femmes s'est traduite une fois sur le lieu de travail par une prise de conscience sociale (de classe?) suivie d'une action. Elles sont les enfants de la dictature (même si à la mort de Franco, en 1975, Inès n'avait que sept ans) assoiffées de liberté. A la faveur de cette grève, les vieux clivages gauche-droite ont resurgi au grand jour, se manifestant aussi chez les amies d'Inès, indifférentes en matière de politique et de choix de classe, autrement dit de droite : ce

1. *Exemplaire* au sens où l'entendent Cervantes dans *Les Nouvelles exemplaires* ou Max Weber avec le "type idéal".

2. Et non des pères (qui n'ont pas connu cette époque mais celle de l'après-guerre donc de la répression).

pourquoi Inès voit moins ses amies. Car à C. la grève a été l'analyseur qui a rappelé que les amitiés sont politiques.

Inès ne se perçoit pas exactement comme une ouvrière - elle ne prononce jamais le mot - et ne remet pas en cause l'exploitation en général qu'elle considère comme inévitable, ni le système social dans son ensemble. Ce qui l'indigne ce sont les conditions d'exploitation. Et encore Inès n'a-t-elle pas, le jour de l'entretien, évoqué ce qu'elle considère comme des conditions de travail normales : la chaîne qu'on ne peut quitter à aucun moment, le caractère salissant, malsain de ce travail - où l'on reste debout pendant des heures, ce qui provoque des varices -, la disponibilité totale : la journée de travail peut commencer n'importe quel jour à n'importe quelle heure, quand le produit arrive; le travail de nuit, etc. Cette grève est pour elle, outre une manifestation pour les revendications de salaire, la sécurité sociale, le droit au chômage, etc., une révolte contre la soumission et l'humiliation, pour la dignité de la personne. D'où son caractère moral : être exploitée oui, à la rigueur, mais à condition d'être traitée comme un être humain, dignement, c'est-à-dire ni insultée, ni humiliée - ni insolemment "volée".

Inès elle-même n'a pas vingt et un ans au moment de l'entretien. Blonde aux yeux bleus, d'apparence fragile et délicate, petite, vive, jolie, "chic", élégante dans ses gestes comme dans sa manière de se vêtir; elle accorde une grande importance à la toilette, coupe et coud elle-même ses vêtements et ceux de sa soeur, voire de sa mère, de ses tantes, mais refuse de se faire payer (ce serait trop cher si elle donnait son prix, dérisoire autrement...). Depuis son adolescence, elle est ressentie comme un peu rebelle par son entourage car malgré sa discrétion, sa gentillesse et son obligeance, ses réactions et déclarations - où elle manifeste son indépendance - sont parfois reçues comme intempestives et pas toujours bien accueillies par ses tantes par exemple qui s'entendent répondre : "Je fais ce qui me plaît", "J'ai mes idées". Son père, agriculteur, a repris depuis peu sa profession de maçon (il a d'ailleurs construit sa propre maison), mais sans abandonner la terre. Il est issu d'une famille de gauche, républicaine, comme sa mère qui cependant, comme la plupart des femmes de sa génération vivant dans un milieu rural, est croyante et même pieuse (ce n'est pas le cas d'Inès qui cependant croit en Dieu).

La grève a été pour Inès une expérience passionnante qui a changé sa vie comme elle a changé celle de nombre de gens du village : on n'y avait pas vu souvent de grève mais jamais une grève de femmes! Ce qu'elle y a découvert et trouvé : la solidarité, le sens de la participation sociale, la dignité, la conscience de classe elle-même (son adhésion au syndicat), la consolidation de ses idées de femme de gauche, la valeur de la révolte, l'injustice de la justice, la confirmation de ses idées sur la droite et la police. Le mépris de la servilité, de la lâcheté, de la haine. Et une intégration plus grande à la vie publique locale car la grève est aussi une forme de socialisation.

LE "COLLECTIF FEMMES" DU PARTI DE LA RÉVOLUTION SOCIALISTE À PARIS (1972-74)

Les raisons d'une crise

Kamila Sefta

Avant de développer l'histoire du "collectif femmes" au sein du Parti de la révolution socialiste, les raisons de sa fondation et les causes de la crise, il serait utile, au préalable, de définir l'historique ainsi que la genèse de ce parti.

1. Historique du Parti de la révolution socialiste (P.S.R.)

a) Origine et nature

Le Parti de la révolution socialiste est le premier mouvement d'opposition qui soit apparu trois mois après l'indépendance de l'Algérie proclamée le 5 juillet 1962.

Le principal leader et fondateur du P.R.S., Mohamed Boudiaf¹, détient, peu avant l'indépendance, le poste de vice-président du Gouvernement provisoire de la République algérienne (G.P.R.A.), chargé des relations extérieures.

Il se retire à la suite de discussions à Paris entre les cadres de la Fédération de France, les responsables de la *wilaya* II (Nord Constantinois), quelques militants du Groupe des étudiants musulmans algériens (U.G.E.M.A.) et lui-même, en vue de créer un parti d'opposition et ce, suite à des discussions avec le gouvernement².

1. Ancien militant nationaliste et l'un des fondateurs du F.L.N.

2. Pour cette histoire du P.R.S. et la périodisation qui suit, voir R. Redjala, *L'opposition en Algérie depuis 1962*, tome 1, Le P.R.S.-C.N.D.R. et le F.F.S. (L'Harmattan, 1988).

À l'issue de ces réunions, le P.R.S. est créé en France, à Boissy-la-rivière en Seine et Oise, le 20 septembre 1962.

Enfant naturel du mouvement nationaliste, notamment du Front de libération nationale (F.L.N.), le P.R.S. se considère comme "l'héritier des meilleures traditions de luttes du peuple algérien pour sa libération". Mohamed Boudiaf s'oppose durant l'été 1962 aux élections qu'il dit préfabriquées et essaye de définir ses positions démocratiques dans un certain nombre de déclarations à la presse.

Le P.R.S. jugeait que le F.L.N. se révélait désormais incapable de rassembler, d'organiser et d'orienter les masses dans la voie du socialisme.

Il ne pouvait plus répondre aux aspirations profondes des masses populaires et le P.R.S., bien que ne se voulant pas en rupture avec le mouvement nationaliste mais en continuité sur le plan politique, idéologique et organisationnel avec le F.L.N., dénonçait l'équipe qui s'était emparée du pouvoir. C'est alors que le P.R.S. tente, pour sortir de la crise de l'été 1962, de proposer une nouvelle issue qui résiderait dans

"...le retour aux sources [*i.e.* les sources du F.L.N., autrement dit à l'appréciation du militant], car tant qu'une confrontation réelle n'était pas réalisée entre les membres du F.L.N., de l'A.L.N., des syndicats, des étudiants, de la jeunesse, des femmes, rien ne sortirait de bon...".

Ainsi le P.R.S. se définit comme un contre-pouvoir (qui se démarque du régime et d'autres oppositions et même de la gauche du F.L.N.) et un "parti d'avant-garde", mais intégrant dans une approche démocratique toutes les forces sociales, femmes comprises.

b) Historique

Le P.R.S. suit trois étapes dans son évolution¹.

- La première, de septembre 1962 à septembre 1968, se considère comme le prolongement du F.L.N. dans l'opposition.

- La deuxième, de janvier 1969 à décembre 1975, correspond à une tentative de rupture avec l'héritage du F.L.N. On s'éloigne aussi des références idéologiques nationalistes/populistes des premières années pour adopter des références marxistes. Ce sont les "classiques" de cette tradition qui servent à la formation des militant(e)s. Le "collectif femmes" naît dans cette période.

- La troisième, de janvier 1976 à avril 1980, qui se termine avec les événements de Kabylie². C'est une période durant laquelle le P.R.S. s'affaiblit progressivement, suite à de graves discussions internes, jusqu'à sa disparition de la scène politique algérienne. Seul le sigle demeure, grâce à un

1. Je suis ici R. Redjala, déjà cité, p. 67.

2. En 1980, de graves émeutes antigouvernementales éclatent à Tizi-Ouzou et dans sa région.

groupuscule d'ouvriers, militants de base qui, faute de moyens, n'a plus aucun impact réel.

En 1971, eut lieu en Algérie, la dissolution de l'Union nationale des étudiants algériens (l'U.N.E.A.), à la suite de plusieurs grèves qui affectèrent les universités d'Alger, d'Oran et de Constantine et engendrèrent l'arrestation de plusieurs de ses membres dirigeants, garçons et filles.

Le F.L.N. désirait investir l'U.N.E.A. et se heurta à la résistance de ces acteurs universitaires. Il faut savoir qu'à cette époque, le P.A.G.S.¹ était très implanté dans les universités et que cette répression fut essentiellement dirigée contre ses militants. C'est à ce moment là et à la faveur du mécontentement que le P.R.S. lança une vaste campagne de recrutement et d'agitation dans le milieu étudiant

“qu'il invite à rejoindre ses rangs réellement et efficacement, à poser les problèmes, à définir des objectifs pour défendre les intérêts de classe des travailleurs dont ils font partie en tant que travailleurs intellectuels.”

Ainsi dans cette première moitié des années soixante-dix, le P.R.S. s'installe en exil, choisit une opposition radicale au régime de Boumédiène, tandis que le P.A.G.S., étant donnée la politique économique de nationalisation (des hydrocarbures, de la terre) va apporter un soutien “critique” au chef de l'Etat et demeure sur le territoire national.

Par ailleurs, la direction du P.R.S. constate alors le rôle inexistant de l'Union nationale des femmes algériennes (U.N.F.A.) dépendant du F.L.N. et l'absence des femmes dans la dynamique sociale. Il décrète que “comme les autres couches de la population, la révolution socialiste les libèrera tout autant que les jeunes²”.

Du fait de l'exil et de sa faible présence en Algérie, la plupart des militants du P.R.S. se recrutent à Paris et dans la région parisienne. En effet la campagne du P.R.S. aboutit à l'ouverture, dès octobre 1972, à Paris et à Orsay, de deux cercles. Celui d'Orsay, composé d'une dizaine de militants, ne recrutait aucune femme. Celui de Paris, qui regroupait une trentaine de personnes, comprenait une dizaine de femmes étudiantes, essentiellement en sciences sociales, nouvellement arrivées d'Algérie. Par ailleurs, dans plusieurs localités, Massy, Saint-Denis et plusieurs arrondissements parisiens, se développaient des cercles ouvriers que les nouvelles activités de formation du P.R.S. attiraient.

Les cercles ouvriers, contrairement aux cercles d'étudiants et de femmes où le Parti recrutait avec beaucoup de méfiance, devaient, aux yeux des dirigeants, jouer un rôle important dans la construction du Parti d'avant-garde.

1. Le Parti d'avant-garde socialiste (P.A.G.S.). Depuis 1966, c'est le sigle de l'ancien Parti communiste algérien (P.C.A.).

2. Projet de plate-forme, in R. Redjala, déjà cité.

2. Genèse du Collectif femmes du P.R.S.

a) *Composition du collectif*

L'émergence du "collectif femmes" a lieu à Paris, en 1972. Il naît à la demande d'un certain nombre de femmes d'origines sociales et de formations différentes et conformément à la volonté de l'organisation. Sa configuration était la suivante :

- des ouvrières et des femmes d'ouvriers qui ne pouvaient s'inscrire dans les groupes d'ouvriers, de fait de la non-mixité;
- des jeunes femmes émigrées recrutées par les militants ouvriers et intellectuels;
- les étudiantes du Cercle de Paris que l'U.N.F.A. ou l'U.N.E.A. de tendance PAGSISTE ne satisfaisaient pas;
- les femmes de dirigeants du P.R.S., universitaires ou non.

La volonté de l'organisation est de mettre les femmes à son service, non de développer leur autonomie. Elle s'exprimera clairement dans une discussion de 1972 : le "collectif femmes" ne doit pas devenir "un cercle féministe", il ne doit pas "se pencher(r) sur des questions théoriques."¹

b) *Motivations des femmes à travers le collectif*

Comme nous l'avons souligné précédemment, l'ensemble des femmes et plus spécifiquement les étudiantes étaient mues par un désir profond, rejoignant en cela l'objectif du P.R.S., celui de la prise de conscience politique.

Il faut dire que le P.R.S. était le seul parti politique, en ce temps-là, à offrir tant aux hommes qu'aux femmes une formation théorique politique à travers des stages.

Ces stages se poursuivaient durant des séminaires, dans la région parisienne, le week-end, ou pendant les vacances universitaires. Il était donné aux femmes, dans ce qui était dénommé des "Centres locaux d'études et de formation" (C.L.E.F.) autant qu'aux militants étudiants et ouvriers, de se familiariser avec les concepts marxistes, d'analyser la "formation sociale" algérienne à travers l'étude sommaire de l'agriculture, de l'industrie, des classes sociales, de l'histoire et de positions relatives au Parti d'avant-garde. On étudiait aussi les mouvements politiques dans le tiers-monde.

Bien que les femmes, tout comme les étudiants, aient été recrutées avec beaucoup de méfiance, ces possibilités de formation constituaient pour elles un attrait réel, surtout pour de jeunes étudiantes, la plupart issues de milieux nationalistes et désirant poursuivre une lutte autant sociale que "féminine".

"[Le P.R.S.] adhérerait à toutes les forces de paix et de progrès dans le monde; son soutien, son aide, comme ses alliances, allaient à tous les pays dont la politique visait à lutter contre l'exploitation de

1. R. Redjala, *id.* p. 11, discussion sur le rôle des cercles du 18.12.1972.

l'homme par l'homme, à s'opposer à tout système d'oppression et de domination quelqu'en soit la nature¹."

Les femmes s'imaginaient qu'un tel programme impliquait, comme allant de soi, leur propre émancipation, s'identifiant implicitement à l'ensemble des exploités.

Durant ces stages, les lectures de prédilection des femmes "tournaient non seulement autour de *Que faire?* de Lénine, de *De la contradiction* de Mao Tsé Toung mais aussi d'ouvrages d'Alexandra Kolontaï ou de Rosa Luxembourg, ainsi que *L'origine de la famille* d'Engels.

Les membres du collectif voyaient dans les écrits de ces auteurs la confirmation d'une capacité théorique et politique que leur déniait leur société. Elles y voyaient aussi s'ébaucher une "histoire" de la famille et le début d'une revendication féministe à l'intérieur du marxisme. Grâce à cette formation, les femmes se sentaient appartenir à la sphère politique, du moins au niveau de la réflexion. Elles pensaient avoir aussi les moyens de militer à égalité avec les hommes.

Cependant, les femmes n'ont jamais eu une conscience claire des objectifs du Parti à leur égard.

3. Les raisons d'une crise

a) Intrinsèques aux objectifs du P.R.S.

Le programme du parti, orienté vers le socialisme, était omniprésent dans tous les collectifs, y compris dans celui des femmes. C'est également sur fond de discours marxiste-léniniste que fut pris en charge le discours des femmes : la lutte des classes est prioritaire.

Dans cette logique, les femmes ne sont pas considérées comme autonomes. Ce qui est étonnant, c'est que le P.R.S. leur accordait peu d'intérêt en tant que "forces productives".

Le milieu ouvrier émigré, à cette époque, dans la région parisienne, comportait très peu de femmes ouvrières ou employées. A plusieurs reprises, le P.R.S. apporte son soutien aux luttes syndicales sans citer les femmes travailleuses.

Le P.R.S. acceptait la définition léniniste de l'"esprit de parti", assurant ainsi la cohésion des militants sous l'emprise de la direction. Par une logique propre à ce genre d'organisation, accentuée par les caractéristiques sociales propres à ce petit groupe d'opposants exilés (où le nombre d'intellectuels était important), les femmes se sont retrouvées à la base, avec la plupart des ouvriers et les étudiants nouvellement recrutés qui avaient encore à faire leurs preuves.

1. Projet de plate-forme du P.R.S. Cf. R.Redjala, déjà cité.

Les femmes se sentaient d'ailleurs très solidaires des ouvriers à l'égard desquels s'exerçait la même domination. Celle-ci était d'autant plus forte que certains ouvriers et certaines femmes répondaient parfaitement à la demande de la direction; pour les uns, dans le désir d'être de bons militants, pour les autres, dans leur reconnaissance d'être légitimées et acceptées dans la sphère publique à travers le militantisme; ce qui représentait pour les uns et pour les autres l'entrée dans le progrès.

Les femmes se sentaient, pour la majorité d'entre elles, complices objectives des ouvriers face à la direction, tout autant que leurs camarades étudiants recrutés dans la méfiance et qui se permettaient, avec elles, de s'interroger sur la démocratie et les formes de pouvoir au sein du parti.

Toutes ces questions étaient fortement débattues, en dehors des cadres et particulièrement entre étudiantes et étudiants et quelques ouvriers, durant l'action militante (travail d'agitation, vente de *El Djarida*¹), dans les cafés, les restaurants maghrébins ou à la sortie des usines.

Nous avons pu prendre conscience ainsi qu'un des objectifs de la direction était de canaliser idéologiquement autant les forces laborieuses que les femmes. Par ailleurs, justifié par le caractère semi-clandestin de ce parti d'opposition et du contrôle des militants qui s'en suivait, les hommes de la direction utilisaient leurs femmes pour leur déléguer leur pouvoir auprès des autres femmes... "pour des raisons de vigilance et de sécurité"!

Ce contrôle se matérialise, dès les premières réunions du Collectif femmes, par la présence du magnétophone qu'on nous imposa. La gestion de cet appareil, la propriété des enregistrements où se trouvaient consignés l'ensemble des débats, était l'exclusivité des "épouses". Les bandes étaient remises intégralement par elles à la direction et c'est en fonction de ces "écoutes" que l'ordre du jour était imposé au collectif à la séance suivante.

b) Interférences avec les courants féministes internationaux.

Les étudiantes (les plus nombreuses dans ce "collectif femmes") avaient un autre espace socio-culturel. En effet, nous étions immergées à Paris dans le contexte socio-politique et féministe contemporain. La plupart, liées à d'autres universitaires algériens ou étrangers marxistes, et également traversés par les idées du féminisme occidental dont la force était indéniable dans les années soixante-dix. Il faut dire que la plupart des femmes algériennes étaient issues de milieux sociaux équivalents ou parfois supérieurs à celui des hommes (moyenne bourgeoisie, vieilles familles traditionnelles), détenteurs de valeurs nationalistes et modernistes. Nous étions moins influençables que les femmes d'autres milieux. Nous logions presque toutes dans les cités universitaires parisiennes.

Dans nos analyses de femmes algériennes, en Algérie et dans l'émigration, dans nos débats relatifs au "Code de la famille"², émergeait une

1. *El Djarida* représentait l'un des principaux organes de presse du parti.

2. En discussion à l'époque en Algérie.

forme d'épi-conscience du féminisme. Nous verbalisions - avec les femmes d'ouvriers du P.R.S. - les manifestations de l'inégalité dans l'exercice du travail domestique et même du militantisme. Nous débattions du rôle subalterne de la femme dans la famille "patriarcale", d'origine "féodale". D'autres problèmes étaient souvent présents, comme les rapports entre les sexes, le problème de la mixité, etc.

Autant de discours qui, selon les femmes de dirigeants, parasitaient l'ordre du jour, elles qui se voulaient "plus politiques" et débattaient de problèmes "plus sérieux".

Toutefois la notion même du politique n'a pas été soumise à une critique fondamentale. Il n'y avait pas de remise en cause non plus de la place des femmes dans le parti. La structure du parti était pyramidale; au sommet de la pyramide se trouvait le congrès, instance suprême. Aucune femme ne se trouvait à la direction, du moins durant cette période, mais le fait semblait une évidence et n'a posé aucun problème dans le "collectif femmes". Il était d'ailleurs difficile à l'ensemble des femmes de théoriser ces questions. Il n'y avait pas non plus de prise en considération du fait que le personnel, le privé, était politique, si ce n'est par une infime minorité qui, elle, d'ailleurs, ne craignait pas d'intégrer aussi une approche psychanalytique dans sa réflexion, ce qui lui valait le reproche d'être "des petites bourgeoises occidentalisées".

Ainsi, pour celles qui assuraient le contrôle, il fallait, selon elles, apprendre le métier de militante et refouler toutes les questions féministes.

On ne pouvait avancer cette problématique féministe sans que celle-ci ne nous soit reprochée, sans être renvoyées à nos origines de classe. Nous étions des petites-bourgeoises.

S'intéresser au privé ne pouvait être le fait de révolutionnaires... Nous relations pour l'exemple, la situation dans laquelle un homme de la direction du parti s'adressait à une femme qui avait osé le critiquer dans ses prises de positions politiques. Il n'a pu s'empêcher de vociférer : "Si on était dans un processus révolutionnaire, je te tuerais", dit-il à cette femme dont le père fut tué par l'O.A.S.¹. Cette phrase, si "naïvement" émise, traduisait bien la crainte du rôle des femmes qu'il fallait alors absolument neutraliser dans le Parti.

En outre, même les étudiantes avaient peu de rapports avec d'autres femmes étrangères sur les sujets politiques. Ainsi l'essentiel des productions théoriques et militantes du féminisme nous échappait en grande partie. Bien que marxistes, le livre italien, *Etre exploitées*², n'était connu que par quelques unes d'entre nous et ne constituait pas l'objet de discussions. De même, pour ce qui émanait du féminisme français, américain ou canadien.

1. O.A.S. : Organisation de l'armée secrète, organisation terroriste d'extrême-droite sévissant en Algérie (et aussi en France) pendant la dernière partie de la guerre d'Algérie.

2. Un collectif italien, *Etre exploitées*, Paris, ed. Des femmes, 1974.

La solidarité était plus grande avec les femmes du tiers monde, Maghrébines, Iraniennes, Turques, femmes d'Amérique latine et, de loin, avec les femmes chinoises. Nous lisions *La moitié du ciel*¹.

Mais, concernant les rapports de sexe, nous nous attardions le plus souvent à des analyses psychologiques de caractère essentialiste (sur les hommes, les femmes...).

Bien que "marxistes", nous faisons à peine le rapport entre les thèses d'Engels que nous lisions et notre situation présente. A notre insu, nous avions intériorisé une certaine orthodoxie concernant les rapports de sexes et la secondarité des luttes féminines. Pire : les épouses des dirigeants considéraient que *la militante* était asexuée autant que l'homme.

c) Le conflit

Le conflit a éclaté pour plusieurs raisons :

- Le refus des militantes de l'ingérence de la direction par le truchement du magnétophone imposé par les femmes de dirigeants (début 1973). Celles-ci voulaient faire des rapports, garder des traces et mettre sur pied un bulletin qui n'a jamais vu le jour.

En apparence, les hommes de la direction ne voulaient pas s'ingérer dans les discussions féminines mais, en fait, ils étaient omniprésents par épouses interposées, qui le plus souvent prenaient sous leur protection les femmes d'ouvriers dont elles demandaient la complicité face "aux ennemies de classe" incarnées par les étudiantes.

Nous dénoncions le contrôle de la direction d'autant plus lourd qu'indirect. Les étudiantes, bien que timidement, et à l'instar de quelques camarades étudiants, avaient osé et continuaient à affronter les dirigeants relativement à des problèmes de démocratie également dans les cercles d'étudiants, de Paris, particulièrement

- La deuxième raison du conflit résidait dans le refus de reconduction de l'"ascétisme nationaliste". Du fait de notre appartenance au tiers monde, l'internationalisme avait ses limites : celles des pays capitalistes où se développait (dans les années soixante-dix) un fort mouvement féministe.

Le féminisme était, selon nos dirigeants, un luxe de pays développés et donc une forme d'occidentalisation². Mais le féminisme ne cessait de nous interroger, sans pour autant renoncer à notre appartenance nationale.

En fait, l'espace des femmes, en raison de leur situation à Paris, n'était pas complètement contrôlé par les hommes. Aucun contrôle des relations sexuelles n'était par ailleurs possible, le contrôle idéologique ne l'était pas non plus.

- Une reconnaissance de notre savoir et une légitimité nous était accordée par des ouvriers et des camarades étudiants généralement issus de milieux sociaux plus défavorisés que ceux dont venaient les femmes.

1. Claudie Broyelle, *La moitié du ciel*, Paris, Denoël, 1973.

2. Il serait utile de noter que certains d'entre eux vivaient avec des femmes occidentales.

- Enfin, nous ne supportons plus notre manipulation par des "gourous" inaccessibles. Et, du fait de cette reconnaissance de légitimité, les étudiantes, bien que minoritaires, ont joué un grand rôle dans la prise de conscience par les militants (ouvriers/étudiants) du caractère négatif de ces pratiques. De longues discussions critiques se poursuivaient entre chacun de ces membres. Elles nous ont mieux donné à voir la nature de ces pratiques mais nous ont permis également de forger notre conscience politique.

On peut considérer que, dans une certaine mesure, les femmes ont joué un rôle dans la scission de 1975.

L'expérience du "collectif femmes" n'a duré que six à huit mois au maximum pour les étudiantes, puis le collectif s'est progressivement émietté, récupéré entièrement par la direction. Plus tard, les femmes ne servirent plus que de secrétaires aux dirigeants.

Nous venons d'exposer les différentes causes de cet échec, dû à la logique même du parti qui, à l'image de tous les partis communistes classiques (bien que n'en étant pas un et ayant lui-même une position très critique vis-à-vis du P.A.G.S.), refusait toute forme d'individuation. Cet échec provenait aussi du caractère nouveau de la mixité dans les collectifs mais également d'une dynamique et d'une contradiction inhérente à la situation géographique (le fait d'être en France), ainsi qu'à des conditions historiques spécifiques (le féminisme des années soixante-dix).

En effet, l'interférence des idées féministes du courant contemporain a permis aux femmes algériennes de mieux percevoir leurs potentialités de réflexion et d'actions nouvelles.

Il n'empêche que dans un parti plus démocratique, les idées se seraient intégrées dans un processus social. Néanmoins, et pour garder une note optimiste, ce collectif de femmes a permis, du fait même des conflits, une prise de conscience et comme la mise en place des premiers jalons d'un féminisme algérien.

Avec ses limites, la volonté de contrôle des femmes, le militantisme dans le P.R.S. a éveillé notre sensibilité à la politique et paradoxalement notre conscience de genre.

Université Paris III,
janvier 1989

LES COMMUNISTES ALGERIENS ET L'EMANCIPATION DES FEMMES¹

Monique GADANT

L'implantation d'une organisation communiste en Algérie est ancienne. Les trois fédérations socialistes d'Algérie acceptent, à la majorité, après le congrès de Tours (1920), la bolchévisation et vont devenir des fédérations algériennes du Parti communiste français. Cette implantation est surtout urbaine et majoritairement européenne. Elle gagnera petit à petit quelques zones rurales et l'adhésion de petits paysans et d'ouvriers agricoles indigènes. En 1936, les fédérations algériennes donnent naissance au Parti communiste algérien (PCA), officiellement indépendant mais encore très lié à la direction du Parti communiste français (PCF).

Développer dans un pays musulman, colonisé, où la présence européenne est importante, une propagande visant à enrôler les femmes, est une tâche difficile. D'autant que la référence idéologique est athée. La tâche se complique encore du fait que la propagande coloniale, elle-même, prétend

1. Le Parti communiste algérien naît en 1936. Pendant la guerre de libération (1954-1962), le FLN refuse l'intégration du PCA dans un front et contraint les militants communistes qui veulent se battre pour l'indépendance à renoncer à leur appartenance et à adhérer individuellement au FLN. Il reprend son activité en 1962 et est interdit au bout de quelques mois en raison de l'adoption par l'Etat algérien du système du Parti unique (FLN). Le PCA garde cependant une certaine activité et un quotidien *Alger Républicain* qui n'est pas l'organe officiel du Parti communiste. Le 19 juin 1965 le colonel Boumedienne prend le pouvoir. Contrairement à la version officielle répercutée par tous les fichiers des bibliothèques (y compris par celui de la Bibliothèque nationale), *Alger Républicain* ne devient pas *El Moudjahid*. Il cesse de paraître et les communistes passent dans la clandestinité, alliés d'abord à d'autres opposants de la gauche du FLN au sein d'une Organisation de la résistance populaire (ORP), ils réapparaissent, toujours clandestins, sous le sigle de PAGS (Parti de l'avant-garde socialiste) en 1966. Ce parti a une existence légale, étant donné la démocratisation et l'apparition du pluripartisme, après les émeutes d'octobre 1988. Depuis 1989, *Alger Républicain* tente depuis de reparaitre, comme mensuel, et a publié fin 1989 deux numéros 0.

libérer les femmes musulmanes, du voile, des traditions, et en faire des femmes *modernes*.

C'est en 1943 que l'Union des femmes algériennes voit le jour (sur le modèle des rapports qu'entretient l'Union des femmes françaises avec le PCF). Des femmes européennes y militent en majorité mais aussi un petit nombre de femmes *musulmanes*, *indigènes* comme on dit à l'époque. Les objectifs de cette organisation sont ceux du PCA : soutien aux luttes ouvrières, exigence d'égalité des salaires entre les hommes et les femmes, protestation contre les répressions coloniales. Sur le plan international, lutte contre l'impérialisme, pour la paix. Tous ces objectifs sont ceux du mouvement communiste dans le monde. L'Union des femmes algériennes participe avec ses homologues marocaines et tunisiennes à des manifestations internationales du monde communiste.

A la même époque le Mouvement pour le triomphe des libertés démocratiques (MTLD) tente de mobiliser les femmes sur des objectifs nationalistes : bien évidemment il ne s'adresse pas au milieu européen. Mais, dans tous les cas, il s'agit d'entraîner les femmes dans le sillage des partis politiques.

Le féminisme français a eu des échos en Algérie, mais il touche uniquement les femmes européennes. Le *suffragisme* ne s'intéresse pas à la question coloniale sinon dans le cadre de l'idéologie coloniale : éduquer, soigner, apprendre l'hygiène aux femmes arabes. Hubertine Auclert qui séjourna en Algérie (1888), malgré sa dénonciation véhémement et exceptionnelle du colonialisme, malgré sa volonté sincère de défendre les femmes *indigènes*, ne put aller au-delà d'une sympathie ethnocentriste, persuadée que si on demandait leur avis à ses soeurs opprimées, elles voteraient toutes, des deux mains, pour l'assimilation (H. Auclert, 1900).

L'idée d'une émancipation des femmes naît dans la société algérienne (*indigène*) dans les années vingt/trente : elle est le fait d'hommes (instituteurs, médecins, hommes de théâtre, avocats) sensibles et favorables en partie aux moeurs françaises, qui souffrent de ce qu'ils perçoivent comme l'archaïsme de leur société et qui veulent des épouses à la hauteur de leurs aspirations (M. Gadant, 1988 b). C'est à leur propos qu'on a parlé d'un "féminisme masculin" et jusqu'à l'indépendance, il n'y en a pas d'autres. Ce sont ces hommes qui auront, à diverses occasions, de la sympathie pour les féministes françaises et des contacts avec elles¹. Pour les nationalistes, ces idées sont suspectes et entâchées d'assimilationisme.

1. Le Congrès international des femmes méditerranéennes (Constantine, 1932) suscita des réactions favorables de certains Musulmans algériens, bien qu'aucune femme musulmane du Maghreb n'y ait assisté. On trouve dans la *Voix indigène* du 12 mai 1932 un mémoire sur la femme musulmane algérienne adressé à ce congrès par Hamed Lagueche. Cf A. Merad, 1967.

Comme on a coutume de le faire et bien qu'on puisse discuter cet usage, on parle ici de "féminisme" pour désigner un désir et un projet d'émancipation des femmes qui vient d'abord, dans le monde arabe, des hommes et des organisations politiques. On comprendra dans le contexte quand féminisme désigne un projet féminin puisque le souci est ici de décrire un aspect de son émergence en Algérie.

En 1962, à l'indépendance, il n'y a donc aucune tradition féministe, au sens moderne du terme, aucune perception des femmes par elles-mêmes comme constituant un groupe opprimé, spécifique. La situation coloniale, ayant entraîné un traditionalisme de résistance, avait sans doute rendu cette perception impossible. Ce traditionalisme fut conservateur vis-à-vis des femmes : *préservées* dans le milieu familial de l'influence étrangère, éloignées de l'école (même quand on y envoyait les garçons), elles sont consacrées *gardiennes des traditions* et de l'identité. Cependant leur "participation" à la guerre de libération nationale, même si elle fut plus une "utilisation" qu'une participation où elles auraient expérimenté l'égalité avec l'autre sexe, la réciprocité des tâches, des engagements, ouvrait la voie à une espérance de changement. Mais cette espérance, ce sont les partis et les hommes qui vont la formuler. On doit accepter (vouloir, même ! ... du moins officiellement) que les femmes changent, au service du pays qui en a besoin pour son développement. Les hommes politiques, les militants les plus progressistes pensent qu'ils ont un rôle pédagogique à jouer vis-à-vis des femmes rétrogrades, pénétrées d'idées "féodales" (FLN, *Charte de Tripoli*, 1962). Cette opinion est partagée par un certain nombre de militantes *d'avant-garde* pour qui l'émancipation consiste à faire de la politique aux côtés des hommes pour construire le socialisme. Quelle que soit leur obédience (FLN ou PCA), elles adhèrent à ce point de vue et s'activent à entraîner les autres femmes. Les modèles de cette émancipation sont la *militante* et la *femme travailleuse* (M. Gadant, 1988 b). La famille est pensée comme le lieu de reproduction du retard, dont souffre l'ensemble de la société du fait du colonialisme, non comme celui de la reproduction d'un rapport de domination entre les sexes qui pourrait éventuellement prendre des formes plus modernes. Les hommes, les partis, doivent donc éclairer ces ilotes, victimes de l'obscurantisme.

Les *moudjahidates* (anciennes combattantes : celles qui ont participé au combat), puisqu'elles ont été au service de la patrie, sont la référence symbolique qui légitime l'émancipation de la femme. On assiste alors, à partir de 1962, à une construction idéologique qui est aussi bien le fait du FLN que du PCA, sur les *héroïnes* de guerre. Elle permet de justifier la sortie des femmes de l'univers domestique par le *mérite*, la participation à la guerre, au développement. En mettant les femmes au service du pays, on prévient toute tentative de revendication féministe, d'avance soupçonnée d'être égoïste, bourgeoise. Les *moudjahidates* sont restées, depuis, un groupe informel au sein duquel se retrouvent toutes les tendances politiques. Elles ne se sont donc jamais organisées en un groupe autonome qui aurait présenté des revendications en faveur des femmes. Elles servent ainsi, consentantes ou non, à des manipulations symboliques dans la gestion que l'Etat, les partis politiques¹, font des femmes. La référence aux *moudjahidates* légitime aussi des revendications féminines mais leur glorifi-

1. Si tout le monde se réfère aux *moujahidates*, en tant qu'individus, elles se trouvent dispersées entre toutes les tendances et regroupements politiques.

cation par le politique définit les frontières des changements acceptables, c'est à dire contrôlés.

Les principes et les formes dans lesquelles on avait cherché à mobiliser les femmes avant la guerre de libération n'ont pas changé : on souhaite seulement que cette mobilisation devienne massive et que dans leur majorité les femmes accèdent à l'espace public en participant à la vie politique sous tutelle. L'Etat impose son parti unique, le FLN et l'organisation de femmes qui lui est attachée, l'Union nationale des femmes algériennes (UNFA). Les autres partis, tous plus ou moins clandestins jusqu'en 1989, vont essayer de faire de même : avoir leur organisation de femmes. Leur effort est à la mesure des intérêts qu'ils attachent à leur recrutement. Le Parti communiste est sans doute celui qui a produit le discours le plus abondant sur l'émancipation des femmes depuis vingt-cinq ans.

L'Etat fait de la référence religieuse et de la restauration de la culture arabo-islamique un principe de légitimité. Il reprend ainsi la position du FLN pendant la guerre. Précisément, à cette période, les communistes, soucieux de définir leur conception de la nation et de rompre avec celle de PCF (l'Algérie "nation en formation"), ont rejoint la position nationaliste selon laquelle c'est l'islam qui a constitué la nation algérienne¹. A l'indépendance ils ne remettent pas en cause le principe de l'islam religion d'Etat, ni l'enseignement religieux obligatoire qu'on instaure dans les établissements publics. Ils défendront la politique d'arabisation contre le bilinguisme, la question de la laïcité ne sera pas posée par eux. Elle ne l'est toujours pas actuellement.

Pourtant, fidèle en cela à la tradition du mouvement communiste international, le PCA revendique, dès l'indépendance, l'égalité entre les hommes et les femmes. Il n'a d'ailleurs jamais rompu avec ce principe tandis que le FLN n'a pas une position cohérente. En effet si la Charte de Tripoli (1962) est résolument moderniste et dénonce les idées "féodales" sur les femmes, le FLN s'était par ailleurs, en 1959, clairement prononcé sur le caractère sacré du droit musulman en matière de Statut personnel (prééminence de l'homme en situation d'héritage, de témoignage, inégalité dans le mariage : polygamie, droit de répudiation). Il est vrai qu'il s'agissait d'une réaction à une modification par la France du *Statut personnel* alors que ce Statut avait toujours été un enjeu dans les rapports colonisateur/colonisé. En effet, les *indigènes*, appelés "Français musulmans", avaient un statut de *sujet* et non de *citoyen*. L'accession à la plénitude des droits devait être demandée, elle supposait le renoncement au Statut personnel musulman. Cette démarche était considérée comme une trahison : elle équivalait à un renoncement à la nationalité algérienne (qui ne sera reconnue qu'à l'indépendance). Ainsi, le Statut personnel était à la fois signe d'infériorité pour le pouvoir colonial et signe d'appartenance à la communauté nationale et de refus de

1. Cf. "Essai sur la nation algérienne", publié dans *Réalités algériennes et marxisme*, revue théorique éditée par le Parti communiste algérien, n° spécial, juillet 1958 et dans *Les Cahiers du Communisme*, revue du Parti communiste français, août 1958.

l'assimilation. La question de l'égalité des sexes est donc totalement imbriquée dans la définition de l'identité nationale, elle-même assimilée à l'appartenance religieuse. Ce que la Code de la nationalité confirmera très vite (1963), tandis que le Code de la famille, impliquant le statut de la femme, sera un enjeu des luttes politiques jusqu'à ce qu'il soit voté en 1984. Le niveau juridique est donc en partie le lieu où le Pouvoir se définit en adoptant un modèle religieux qu'il impose à la société. Ce qui est en question à travers le statut de la femme, c'est la démocratie, l'Etat de droit, la reconnaissance des libertés d'opinion, de conscience, la reconnaissance aux deux sexes de la citoyenneté.

Si la statut de la femme est pour l'Etat le point d'achoppement de toute la politique de modernisation (scolarisation, travail remettent en cause la séparation des espaces public/privé, masculin/féminin - rationalité économique, salariat tendent à l'individualisation et minent les structures familiales), il est aussi pour le Parti communiste un problème difficile. Comment être pour l'égalité des sexes sans se prononcer sur le Droit, sans prendre position pour la laïcité puisque le Droit musulman est résolument inégalitaire ?

Certes le Parti communiste peut être tacitement d'accord avec l'Etat sur le fait de l'engagement des femmes dans la "bataille du développement", sur le besoin de les contrôler dans le cadre d'une organisation, même si leurs organisations sont concurrentes l'une de l'autre. Il s'agit alors d'une concurrence entre l'Etat et le Parti à propos du contrôle des femmes. D'une certaine manière, l'Etat/le Parti se substituent aux Pères : s'il y a désaccord ou alliance c'est eux qui se concertent ou s'affrontent, étant censés représenter des intérêts généraux asexués. La subordination au Parti des organisations de femmes est d'ailleurs justifiée dans la tradition communiste par la subordination de la lutte des sexes à la lutte des classes.

Mais quelle position avoir sur le Droit tandis que la fin de la domination coloniale met l'Etat devant la nécessité de légiférer? Les partisans de l'égalité des sexes, progressistes (FLN ou PCA), esquivent la question du Droit. S'agit-il d'un mépris total pour l'égalité dite *formelle*? En partie sans doute, mais ce mépris justifie qu'on n'engage pas, sur la nature du Droit, un combat difficile. En effet, l'islam est proclamé religion d'Etat, la nationalité est définie par rapport à l'appartenance religieuse, logiquement en matière de droit familial, ce Statut personnel qui a été un repère de l'identité ne peut qu'être reconduit. Or il repose sur l'inégalité des sexes. Mieux vaut donc ne pas parler du Droit et proclamer la nécessité de l'égalité des sexes dans l'Algérie indépendante sans aller au fond des choses, en esquivant la question religieuse.

Dans le contexte, la vulgate marxiste présentant le droit comme élément de la superstructure dont l'évolution est commandée par des transformations matérielles, justifie le renoncement au débat idéologique et une stratégie politique qui vaut encore aujourd'hui : la question des femmes est une partie de la question sociale et n'est que cela. Elle dépend de la résolution des problèmes sociaux et économiques.

Le Parti communiste est sans aucun doute plus facilement d'accord avec l'utopie d'Engels (selon laquelle le socialisme en supprimant les classes, supprimera l'inégalité entre les sexes), qu'avec l'analyse qu'il fait des rapports de sexes comme précédant et préfigurant les rapports de classes ("Dans la famille, l'homme est le bourgeois. La femme joue le rôle du prolétariat"). De même qu'il ne prend pas non plus en considération l'opinion d'Engels selon laquelle l'avantage de la démocratie, de l'égalité formelles est de faire apparaître les inégalités réelles (" [...] De même, le caractère particulier de la prédominance de l'homme sur la femme dans la famille moderne, ainsi que la nécessité d'établir une véritable égalité sociale des deux sexes, ne se montreront en pleine lumière qu'une fois que l'homme et la femme auront juridiquement des droits égaux")(Engels, 1884).

Au demeurant, même si on admet la règle qui veut que la question du rapport entre les sexes soit subordonnée à la lutte des classes, ou à la lutte anti-impérialiste, ni Engels, ni aucun auteur de la tradition marxiste ne sont jamais cités dans les textes produits depuis l'indépendance par le Parti communiste et que nous analysons ici.

Que dit-on des femmes ?

L'examen de quelques textes du PCA/PAGS (depuis 1962) nous permettra de comprendre comment, aux prises avec la réalité sociale et une revendication féminine qui ira en s'affirmant au cours des années, le Parti communiste répond à la demande d'égalité des droits émanant des femmes et en quels termes.

Il faut savoir que la reconnaissance d'une légitimité nationale est constamment déniée à ce parti. Les mêmes accusations sont constamment réitérées (liens anciens avec le PCF, absence de compréhension du mouvement national, retard dans l'approbation du 1er novembre 1954 et dans la soumission au FLN comme seul organisateur de la lutte) (Mohamed Teguia, 1981). Face à cette dénégation de légitimité, les communistes sont occupés sans relâche à en prouver l'absence de fondement. Mais la référence au marxisme-léninisme ne peut être abandonnée sous peine de perdre leur identité politique. Malgré leur refus paradoxal de se réclamer de l'athéisme ou de revendiquer la laïcité, elle leur est renvoyée comme un caractère dénationalisant : à partir de là tout projet moderniste venant des communistes et concernant, entre autres, les femmes, peut effectivement être accusé d'être occidental, anti-national, irreligieux. Comment se faire accepter alors sans renier son identité politique?

A partir de l'Indépendance (1962), les projets de transformation de la société, enfin libérée du joug colonial, véhiculent utopies et fantasmes... et bien sûr la crainte d'un monde à l'envers où les femmes prendraient la place

des hommes, retour à la période anté-islamique¹. L'émancipation des femmes officiellement souhaitée est, non moins officiellement, perçue comme le danger d'un retour insidieux de l'Occident. Il faut garder "nos" mœurs, notre "spécificité", ne pas copier la femme occidentale définie comme un objet sexuel, futile, égoïste. Elle plaît beaucoup aux hommes, mais c'est l'image de l'anti-épouse².

Comment donc être communiste, internationaliste, national pourtant, se dire marxiste-léniniste, et quelle égalité vouloir pour les femmes?

L'Indépendance est proclamée le 5 juillet 1962. Le quotidien *Alger Républicain*, organe officieux du PCA, interdit pendant la guerre depuis 1955, reparait sur une feuille le 17/18 juillet. Dès ce premier numéro³, un article tient en page deux (au verso) une place importante : "Trempees dans les combats héroïques aux côtés de leurs frères. **Les Algériennes prêtes à de nouvelles luttes**"

Une photographie de jeunes femmes, têtes nues, en treillis militaire, est ainsi légendée : "A l'égal de leurs frères, les femmes algériennes se sont illustrées dans la lutte et sont prêtes à participer à l'édification de l'Algérie nouvelle".

Cet article, non signé, est écrit à la troisième personne (*elles* savent, *elles* espèrent, *elles* veulent). Il insiste sur l'héroïsme des femmes ("héroïnes célèbres ou ignorées") définies comme combattantes ("hier et demain dans d'autres tâches") et mères, exigeant pour leurs enfants paix, aisance, démocratie. Elles ont acquis, dans le combat contre le "colonialisme", "les forces rétrogrades", "le féodalisme", une conscience politique, parce que la lutte les a "projetées dans un monde inconnu d'elles".

Ainsi suggère-t-on que l'enfermement des femmes dans la sphère domestique les rend inaptes à la politique et peut constituer un frein au progrès social. La famille, lieu de résistance culturelle pendant la période coloniale, est aussi le lieu du conservatisme. Mais la guerre a contraint les femmes à *sortir*. Elles ont affronté le danger, remplacé les hommes, maquisards ou prisonniers, elles ont manifesté, tenu tête aux militaires français dans les pires conditions. Elles sont sorties et elles ont *mérité*. Ce n'est pas pour disparaître à nouveau de l'espace public. Ce sont des hommes qui le disent.

Certes, le texte d'*Alger Républicain* les définit comme des mères, mais ces mères ne se réfugieront pas, silencieuses, derrière les murs de leur maison. Elles vont se battre, faire de la politique, puisqu'elles ont fait la guerre, pour intégrer leurs revendications à la question sociale.

"Ce qu'elles veulent, c'est une vie digne, la disparition du chômage et des salaires de famine, des logements décents, des crèches, des garderies, des dispensaires, des stades et tout ce qui permettra d'assurer à leurs fils et

1. En 1967 une troupe de jeunes de la JFLN avait monté une série de sketches humoristiques sur le thème du renversement des rôles. Elle fut interdite et autorisée à plusieurs reprises.

2. Sur les représentations de la femme étrangère on lira J. Déjeux, 1989.

3. Il est tiré à 80 000 exemplaires.

à leurs filles, sans distinction d'origine, ni de catégorie, un développement harmonieux".

Elles ont conquis le droit de "dire leur mot" sur la liberté, l'avenir de leurs enfants, celui de leur pays, parce qu'elles ont acquis une compétence qui jusqu'alors était l'exclusivité des hommes ("elles ont montré qu'elles en étaient capables").

C'est une femme citadine, travailleuse dont les traits se dessinent ici, une femme moderne dont les revendications - du moins celles qu'on lui prête - visent à améliorer les conditions de la vie familiale dans le cadre général de l'égalité sociale et de la reconstruction nationale. Pour l'essentiel ce texte est en accord avec la Charte de Tripoli (FLN, 1962)¹. Si on parle d'égalité pour les femmes, cette exigence, exprimée par les hommes, est légitime puisque méritée par elles et nécessaire pour le pays car la lutte n'est pas finie : d'une certaine manière, la politique doit être la continuation de la guerre par d'autres moyens. Il faut combattre "les survivances d'un passé détesté". Il faut accorder des droits aux femmes pour qu'elles se battent encore et mieux, aux côtés des hommes.

Au début des années soixante, Ben Bella le répète à chaque discours : "Nous sommes tous des militants". L'imaginaire politique met sur le devant de la scène un personnage asexué, vertueux, consacré au service du pays, mi-soldat, mi-travailleur qui n'est pas préoccupé par les conflits entre les sexes puisqu'il les a symboliquement dépassés. Toutefois la société réelle vit derrière cet écran et l'oppression des femmes se perpétue. La guerre de libération ne s'ouvre pas sur une demande claire concernant l'élaboration d'un Droit qui garantisse l'égalité des sexes. Cependant tout le monde sait que l'Algérie indépendante doit légiférer en matière de droit familial, tout le monde sait qu'une commission du ministère de la Justice y travaille.

Il faut rappeler que le droit de vote n'a pas été donné par la France aux femmes algériennes en 1945 étant donné le refus de la citoyenneté aux indigènes. Mais le Statut de 1947 prévoyait que les femmes d'origine musulmane jouiraient du droit de vote "selon des modalités qui restaient à fixer". Etant donné l'opposition que ce Statut rencontra auprès des Européens d'Algérie il ne fut pas appliqué. Les femmes obtinrent donc le droit de vote à l'indépendance. Quant à l'égalité juridique qui touche directement à la *chari'a*, à travers le Code de la famille en préparation, personne ne se prononce. Dans quelles conditions cette égalité s'exercera-t-elle?

Les textes auxquels nous renvoyons sont tous des discours masculins émanant des partis ou de l'Etat. En 1962 la modernité vient encore par les hommes. Les femmes, malgré leur participation à la guerre sont restées limitées à la famille : environ 95 % sont analphabètes. Les conditions ne sont pas réunies pour que des femmes puissent penser et élaborer une exigence d'égalité inscrite dans le Droit qui remettrait en cause une prééminence

1. *Alger Républicain* publie à l'automne de 1962 la "Charte de Tripoli" que le FLN, qui en est l'auteur, ne diffuse pas.

masculine, dans la famille et dans la société, que sacralise la religion. (B. Lewis, 1988 : 101).

"Les hommes sont supérieurs aux femmes à cause des qualités par lesquelles Dieu a élevé ceux-là au-dessus de celles-ci..." (Coran, IV, 38, trad. Kasimirsky).

La mise en cause des hiérarchies familiales par un parti, un individu, par l'Etat, peut donc être jugée blasphématoire, marque d'irreligion, rupture avec la communauté nationale.

Que disent les femmes ?

Et pourtant la contestation est venue, non des politiques aussi modernistes soient-ils, mais d'une façon spontanée et imprévisible de quelques jeunes filles ayant refusé d'être mariées de force qui ont tenté (en février 1965) de se suicider.

Des bruits courent depuis un certain temps sur les projets juridiques de la commission chargée d'élaborer un Code de la famille. Les jeunes filles lycéennes ou travailleuses s'en inquiètent. Le pays vit dans l'effervescence de changements plus rêvés que réels et les jeunes filles qui n'ont pas fait la guerre, qui ne sont pas militantes, ressentent d'une façon intolérable les contradictions entre l'espoir de changement et les réalités quotidiennes qu'elles affrontent. Elles vont trouver soudain une audience dans une émission de radio produite par Fadila M'Rabet et Maurice Tarik Maschino, "La Parole est aux jeunes" (Fadila M'Rabet, 1967). Le 2 février 1965, ils diffusent l'enregistrement d'un appel au secours de Nadia, 18 ans, femme de ménage chez des coopérants français, qui sanglote en racontant la volonté de ses parents de la contraindre au mariage. C'est la cinquième proposition d'un inconnu. Cette fois, elle ne peut plus se dérober et envisage le suicide.

"J'ai 18 ans. [...] Mes parents m'ont retirée de l'école à 11 ans parce qu'ils sont pauvres.[...] Mon père travaille de temps en temps, comme ça, et il y a beaucoup de petits frères à nourrir.[...] [ses parents ne veulent plus attendre et l'ont battue] Oui, Maman a 38 ans et elle attend son 13ème enfant.[...] [le prétendant a donné 60 DA pour qu'on achète des chaussures à Nadia] Mais moi, je ne veux pas.[...] Je ne veux pas". (*Alger-Républicain*, 4-02-65).

C'est un drame pour Nadia. C'est un drame de la pauvreté, éclairé brutalement par les feux de la rampe du fait d'un couple de progressistes que ne contrôlent aucun parti, le jour de l'Aïd es Seghir, tandis que toute l'Algérie se retrouve en famille fêtant la clôture du Ramadan.

Le 4 février (l'Aïd a imposé deux jours de congé) *Alger-Républicain* publie en bas de page, à la "une" : "Laisserons-nous Nadia se suicider ?"

Ainsi le journal s'engage lui-même et le courant d'opinion qu'il représente. Il donne une ampleur politique à un événement qu'il aurait pu taire ou

traiter comme un fait divers. C'est un redoutable problème : il s'attaque à l'autorité des parents, qui plus est dans une famille pauvre dont *Alger-Républicain* devrait être le défenseur. C'est que l'événement, bien que relevant de la sphère privée, de l'honneur, rendu public, fait connaître à tout le pays l'insoumission d'une gamine mais révèle ainsi l'"archaïsme" de la société, le frein que les "mentalités rétrogrades" opposent au progrès.

Ce faisant, *Alger-Républicain* promeut une nouvelle image de la famille : dévalorisant les traditions il y oppose le couple, le *ménage*.

"Nadia n'a que faire des chaussures et du mari. Elle aspire à vivre dans un foyer harmonieux... Lorsqu'elles acceptent [*i.e.*, d'autres cas cités de tentatives de suicides pour mariage forcé], c'est un mariage miné, des risques de déséquilibre mental pour la jeune mariée (parce que nos jeunes soeurs ne veulent pas vivre comme par le passé). C'est par conséquent la santé de notre peuple qui est menacée...

"Certains pourraient tirer la conclusion que l'exposé public de telles affaires aboutira à dresser les enfants contre les parents. Ce n'est pas là notre objet.[...] Certes, le problème n'est pas simple. Il touche à des questions sociales, à tout un ensemble de traditions, d'obligations et de moeurs..." (*Alger-Républicain*, *id.*)

Mais *Alger-Républicain* conclut qu'il vaut mieux en parler et jouer un rôle pédagogique : expliquer. Il s'appuie sur de longues citations de deux textes du FLN (Charte de Tripoli, 1962 - Charte d'Alger, 1964) qui tous deux traitent aussi de la situation des femmes en termes d'archaïsme/modernité et en appelle à l'Assemblée Nationale pour qu'elle vote une loi contre les mariages forcés. En attendant, le journal souhaite une assistance pratique à Nadia et à "des milliers et des milliers" de jeunes filles en détresse. C'est donc l'Etat et le Parti unique (FLN) qui sont sollicités pour qu'ils concrétisent dans le Droit, mais d'une manière limitée, leur volonté de modernisation. Il s'agit d'une tactique de grignotage qui renonce à poser les problèmes de fond. Néanmoins l'importance du Droit est reconnue dans les limites qui peuvent être jugées conformes à l'islam. En effet, le Droit musulman considère la femme comme mineure. Elle doit, quel que soit son âge, être représentée par un tuteur, en particulier pour contracter mariage. Mais son consentement est jugé nécessaire. Dans la pratique, étant donné le peu de valeur sociale d'une femme et l'autorité masculine, un éventuel désaccord n'a aucun moyen de s'exprimer, toutefois le mariage forcé est théoriquement jugé contraire à la religion.

Voici donc que sur l'image héroïque de la combattante, incarnation de la révolution, l'image de la femme victime, écrasée par la misère et l'ignorance, projette son ombre. Promesse d'avenir certes, mais d'un avenir incertain.

Les hommes sont protecteurs et pédagogues des femmes qui incarnent l'arriération de la société et sont par là potentiellement dangereuses ou utiles. Le rapport des sexes comme rapport social reste un impensé. Les

femmes sont un sexe retardé, non un sexe dominé, et c'est de l'arriération dont elles sont victimes. L'homme modèle, celui qui est progressiste et modernisateur, est un militant citoyen. Il va vers les femmes et vers les paysans.

Dans cette affaire de mariages forcés, les voix de femmes se font attendre. L'UNFA d'Alger Centre publie le 15/2/65 un communiqué de soutien mais ce sont des hommes militants de la Jeunesse FLN, qui interviennent auprès des familles qui cèdent. Comment résister aux représentants du pouvoir?

Alger-Républicain réitère le 13/2/65. Il publie les informations que continue de diffuser *La Voix des jeunes* sur d'autres tentatives de suicide : en 1964 il y a eu 175 tentatives de suicides pour protester contre des mariages forcés, soit par ingestion de barbituriques, d'acide chlorhydrique ou par défenestration.

Le même jour D.E Bencheikh, professeur à l'université d'Alger, écrit dans *Révolution Africaine*, hebdomadaire du FLN (n° 107, 13/2/65) un texte qui dit la culpabilité masculine devant l'injustice faite aux femmes et appelle les femmes à lutter pour se libérer et libérer les hommes.

"Luttez, vous avez pour vous le droit [*i.e* moral] et la raison. Luttez, c'est le plus grand service que vous pourrez rendre à ceux-là qui vous blessent. Nous ne serons libres un jour que pour autant que vous le serez devenues".

Ainsi les femmes jouent le rôle de victimes et comme avant la guerre ce sont des hommes qui jouent le rôle politique et demandent l'émancipation des femmes; mais ceux-ci ne sont plus, comme avant, suspects d'assimilationisme. Ceux qui écrivent aujourd'hui écrivent couverts par la légitimité que leur donne leur qualité de militant et d'ancien combattant (*mouhjahid*). Ils doivent se démarquer de l'occidentalisation et s'appuient pour justifier leur intervention non sur l'individualisme du type de ceux qui (dans les années trente) demandaient des épouses. Ils veulent "la santé du peuple". Pour eux le progrès de la société exige l'accès des femmes dans l'espace public et une nouvelle famille. Les communistes, d'accord en cela avec les éléments de gauche du FLN (qui ont eu pendant quelques années assez d'influence pour produire les textes déjà cités), ont besoin pour promouvoir des formes modernes d'organisation politique d'*individus*, hommes et femmes, libérés des tutelles et des diverses formes de contraintes de la famille patriarcale. La Renaissance islamique (fin du XIX^e siècle, début du XX^e) dont s'inspirait Ben Badis (Ali Merad, 1967) prétendait "emprunter à l'Occident la science et la technique et garder nos moeurs". Malgré le poids de cette vision conservatrice de la modernité qui avait dominé le FLN (M. Gadant, 1988 b) une autre représentation de la société tentait de s'exprimer, qui associait le changement des moeurs au progrès technique et social.

Le 15 février 1965, une femme, Fatma Ouali, vient d'être élue présidente d'un comité de gestion, "pour la première fois dans les annales de notre révolution socialiste". Elle est interviewée par *Alger République* et

condamne les "conceptions rétrogrades sur les femmes". C'est une jeune émigrée qui vient de rentrer au pays. On peut dire qu'elle est l'incarnation du nouvel idéal masculin militant. C'est une femme qui n'est plus exclusivement une ménagère mais aussi une compagne des luttes économiques et politiques. Cette femme pour laquelle on revendique est engagée et travaille.

Dans le contexte pessimiste créé par les initiatives suicidaires et leur publicité, il était nécessaire de proposer le modèle de cette femme introuvable, héroïne positive, qui dit se dévouer corps et âme à l'entreprise qui l'emploie, vivre une parfaite égalité entre les sexes, dans l'effacement de la différence.

"Que ce soit un homme ou une femme qui préside le Comité de gestion, l'essentiel pour tous, c'est le travail, l'intérêt économique du pays".

En effet, la révolte des suicidées a créé un malaise.

"La morale socialiste est contre les réactions malheureuses. Mais est-ce que cela suffirait à convaincre les jeunes filles? La morale socialiste, la morale issue de nos traditions progressistes, ne peut que condamner les mœurs rétrogrades qui acculent de jeunes vies à cette extrémité. Il s'agit d'un problème vital pour notre nation" (*Alger Républicain*, 15-2-65).

Il s'agit d'enraciner le changement dans la tradition, revue et corrigée selon les choix politiques et sociaux du présent. La lutte idéologique s'engage dans la voie de l'interprétation du passé ("nos traditions progressistes") et la réappropriation de l'histoire contre les réactionnaires qui s'accrochent à des traditions négatives. De part et d'autre on a un rapport instrumentaliste à la religion.

Le 8 mars 1965, dans la foulée de cette agitation, à l'appel de l'Union des femmes algériennes (UNFA) a lieu une immense manifestation de femmes, en majorité voilées et de milieu très modeste, dont le nombre, la spontanéité, l'enthousiasme, débordent largement les prévisions des organisatrices (*Alger Républicain*, 7, 8 et 9 mars 1963). Ben Bella clôt la fête par un discours ambigu : il veut les droits des femmes tout en affirmant que l'émancipation doit rester dans le cadre des valeurs arabo-islamiques et cite comme référence historique une femme qui est certes un modèle de *femme forte*, comme on en trouve aussi dans la Bible, Aïcha, une des femmes du Prophète, mais qui n'est pas précisément une femme *égale* de l'homme, confrontée à des problèmes comparables à ceux qu'affrontent ces femmes déshéritées émergeant de la période coloniale chargées de problèmes économiques et qui vivent, en tant que femmes, une humiliation quotidienne : ce n'est pas un mythe, beaucoup, parmi elles, furent répudiées le lendemain pour avoir participé à cette manifestation.

"Vous devez prendre vos responsabilités, leur dit Ben Bella. Le Parti (*i.e.* le FLN) vous est ouvert et je vous affirme qu'il est disposé à vous aider". (*Alger Républicain*, 9/3/65)

En fait, il n'en était rien. En effet, des luttes très dures pour le pouvoir se déroulent en coulisses. L'émission "La Voix des Jeunes" est interdite. Ces "histoires de femmes" sont un enjeu parmi d'autres entre les clans. Mieux vaut s'en débarrasser. La presse se tait. *Alger Républicain* et les communistes qui soutiennent Ben Bella renoncent à poursuivre ce débat. Le Congrès de l'Union générale des travailleurs algériens (UGTA), syndicat unique, va se tenir, donnant aux forces politiques en présence une occasion plus sérieuse d'affrontement : les problèmes existentiels des femmes "gênent" et poussent à de "faux clivages". Le Congrès se termine à la satisfaction des forces politiques de gauche en adoptant le marxisme comme idéologie du développement. La question des femmes n'a pas été intégrée comme une question politique essentielle, elle était secondaire par rapport au socialisme. A la rigueur, les femmes étaient pensables comme militantes et travailleuses ayant des problèmes sociaux spécifiques (crèches, salaires inégaux) mais s'inscrivant dans la question sociale : il leur restait donc à entrer au Parti (PCA ? FLN ?) et/ou au syndicat.

Peu de temps après, le 19 juin 1965, le colonel Boumediène prend le pouvoir. Il lui faudra plusieurs années pour avancer un projet de modernisation de la société qu'il cherchera à imposer d'en haut, d'une manière autoritaire. *Alger Républicain* disparaît et le Parti communiste passe dans la clandestinité. A partir de 1967/68, il propose un *soutien critique* à ce socialisme étatiste basé sur un islam *progressiste*.

Le Parti : comment sortir les femmes de leur arriération¹?

Cette masse féminine est inorganisée. Pour les hommes politiques il est évident que, livrée à elle-même, elle ne peut avoir que des réactions anarchiques. La lumière doit lui venir d'ailleurs. Les femmes étaient et restent un enjeu. Qui va les organiser, les politiser, les civiliser? Les femmes sont, on l'accorde, animées d'une volonté de changement, mais précisément : elles sont *encore* archaïques. Face à cet archaïsme qui est ignorance et dont les femmes sont l'incarnation, le Parti communiste est le détenteur du savoir. Il peut donc parler en leur nom et tenir à leur place, à la troisième personne, un discours très *en avance* sur celui qu'elles peuvent tenir (*elles* veulent, *elles* savent, *elles* espèrent). Le Parti est la conscience des femmes comme il est celle de la classe ouvrière. Mais, contrairement à la classe ouvrière, les femmes ne constituent pas un groupe homogène. Alors, il leur donnera aussi les moyens de l'unité si leur

"... immense majorité constate par sa propre expérience que les positions progressistes sont les seules à apporter une réponse correcte à leurs

1. Ce sous-titre est emprunté à Christiane Dufrancatel, 1979.

aspirations, qu'elles sont l'avenir du mouvement". (PAGS, *Spécial 8 mars 1987*)¹.

Les "positions progressistes" concernant l'organisation des femmes varient selon la conjoncture politique. Quels rapports les femmes peuvent-elles avoir, par exemple, avec l'UNFA, organisation de masse dépendant du FLN? Après le 19 juin 1965 et la prise du pouvoir par Boumediène, leur attitude hostile au coup d'Etat et l'opposition qui s'en suit, la répression aussi en retour, éloignent les militantes communistes des organisations dépendant du parti unique (FLN). L'UNFA manque totalement de dynamisme. Il n'est de toute façon pas question d'y faire alors de l'*entrisme* en y envoyant des militantes. Mais, avec la nationalisation des hydrocarbures (1971) et la réforme agraire (1974), l'anti-impérialisme du chef de l'Etat suscite de la part du PAGS un rapprochement (de moins en moins critique) qui s'était déjà amorcé à la fin des années soixante. Les étudiant(e)s communistes participent massivement (mais sans étiquette politique) aux campagnes d'explication de la "révolution agraire", auprès des paysans à qui ils sont censés, en vrai *narodniky* (populistes) porter "l'idéologie du prolétariat". D'une certaine manière le PAGS, officiellement interdit, fournit à Boumediène les militants qui lui manquent, dynamiques et disciplinés. Il les incite aussi, hommes et femmes, à entrer à l'UGTA et à l'UNFA. Une brochure du 8 mars 1974 demande aux femmes de lutter ensemble, ouvrières, paysannes, intellectuelles.

"Les progressistes algériens - et parmi eux les communistes et leur parti - estiment donc qu'il est essentiel que les femmes, et en tout premier lieu les femmes avancées et les militantes de l'UNFA, appliquent cette orientation anti-impérialiste [...]"

"[...] C'est en cela que l'UNFA peut s'animer d'une vie réelle et que les femmes reconnaîtront en elle leur propre organisation. [...]"

"[...] Les travailleuses doivent renforcer l'UGTA, participer aux luttes avec leurs camarades hommes."

C'est ainsi qu'elles créeront les conditions pour l'application du principe "à travail égal, salaire égal". L'inégalité entre les sexes se confond avec l'inégalité professionnelle. En luttant contre la vie chère elles gagneront de meilleures conditions de vie pour leur foyer. Cependant, comme le taux d'activité féminine est très bas (2% environ au recensement de 1977) comment les femmes vont-elles appliquer cette ligne politique censée les conduire à l'émancipation, c'est à dire au socialisme? En aidant les hommes, travailleurs et militants à militer.

1. Les deux brochures auxquelles je renvoie ici, "8 mars, Femmes : luttes et espoirs" (1974, PAGS) et "Spécial 8 mars 1987" ("Révolution socialiste", février 1987, n° 26) sont ronéotypées. Elles ont été distribuées de la main à la main et ne figurent pas dans les bibliothèques.

Il y a toute une pédagogie à déployer pour développer chez "la ménagère l'intérêt pour les problèmes nationaux".

"Ainsi elle facilitera le travail de son mari et l'encouragera à mener la lutte avec ses camarades de travail pour défendre leurs droits et pour augmenter la production". (*Id.*)

Les femmes ont d'ailleurs intérêt au développement puisqu'il amène plus de confort.

"Ce sont des corvées pénibles supprimées, c'est plus de temps pour les femmes, [...] une ouverture plus grande vers la culture, [...] la base solide pour une prise de conscience plus grande des femmes[...]" (*Id.*)

La dernière mouture d'un projet de Code de la famille circule et suscite chez les femmes et jeunes filles instruites de plus en plus de révolte et d'inquiétude. Mais le PAGS juge

"[...] irréaliste d'avancer comme mot d'ordre prioritaire la revendication d'une législation qui serait trop en avance par rapport à la situation de notre société et détachée des autres objectifs nationaux et sociaux" (*Id.*)

Cette réaction se veut au plus près des masses : en effet les opposants à la réforme agraire avaient utilisé à leur profit la honte (*hachma*) des paysans devant l'arrivée d'étudiantes volontaires à la campagne en créant ainsi avec les garçons une mixité contraire à la religion. Il ne faut pas provoquer les ennemis du socialisme, revendiquer des lois éloignées de la *chari'a*. Les femmes doivent donc "en liaison avec les forces de progrès"

"... s'organiser en un mouvement puissant qui vienne renforcer le courant progressiste" (*Id.*),

c'est-à-dire pour transformer les rapports de production.

Faite pour les femmes, cette brochure leur propose le modèle des pays où l'idéal démocratique d'émancipation qu'on leur vante est *déjà* réalisé.

"On trouvera dans ces quelques pages des faits et chiffres sur l'Union Soviétique et la RDA qui en disent long sur la réussite de la politique menée en faveur des femmes malgré toutes les difficultés rencontrées. Les autres pays socialistes ne sont pas en reste. Que ce soit en Hongrie, en Bulgarie, en Tchécoslovaquie, en Pologne, à Cuba ou dans les autres pays socialistes, la femme joue un rôle de plus en plus considérable..."

"Si au cours des années, la démocratie socialiste a considérablement progressé en RDA, c'est en grande partie le fait des femmes" (*Id.*)

La parole est aussi donnée aux femmes pour dire leur vie quotidienne. C'est, dans cette brochure, le seul discours concret, mais le seul qui n'est

pas politique. Le fait de penser leurs conditions de vie relève d'une science qu'elles n'ont pas. Encore prend-on soin que, dans ce discours, rien ne suggère une contradiction entre les sexes. Ce sont des travailleuses qui se définissent par leur appartenance à la sphère de la production.

Mais il faut assez vite déchanter quant à cette collaboration avec les organisations officielles. De graves conflits sociaux se développent (1977) et les effets de la politique d'industrialisation ne sont pas à la hauteur des espoirs. Boumediène meurt à un moment où lui-même commence à voir les difficultés sinon les échecs de son entreprise (M. Gadant, 1984). La chute des cours du pétrole, l'affaiblissement croissant du pouvoir d'achat, les conséquences d'une arabisation mal conduite, la censure de la presse et de toute expression libre, l'absence d'importation de livres étrangers, la pauvreté de l'édition nationale, font que tout débat intellectuel est devenu impossible tandis que la population, à cause des pénuries, devient obsédée par la recherche du nécessaire. Le discours révolutionnaire, moderniste, perd de son prestige tandis qu'émergent des groupes baathistes et intégristes musulmans qui s'attaquent, dans l'Université, aux progressistes et aux femmes. Ce sont de nouveaux intellectuels à la conquête de leur légitimité.

Les universitaires, professeurs, diplômé(e)s des années soixante, tentent de réagir (Journées d'études et de réflexion sur les femmes algériennes, Oran, 1980). Une mobilisation a lieu contre le Code de la famille (1979 - 1983) qui est finalement voté par l'Assemblée en 1984. Ce Code entérine l'inégalité juridique des femmes (alors que la Constitution les déclarait égales) : toute femme reste mineure juridique et doit être assistée par un tuteur. La polygamie est maintenue, ainsi que le droit de répudiation transformé en droit du mari de divorcer sans justification.

Le Parti communiste n'a pas abandonné ses principes, pas plus qu'il n'a renoncé à sa prudence par rapport à la revendication d'une législation "trop avancée". Cependant au début des années quatre-vingt apparaissent, luttant contre le Code, des organisations de femmes non communistes, certaines trotskistes, voire indépendantes. Les idées du féminisme français sont connues. Les voyages permettent la circulation minima des livres. On lit les éditions des Femmes, Engels, Alexandra Kollontai, etc. Beaucoup de femmes prennent conscience que leurs problèmes de relations avec les hommes ne sont pas seulement psychologiques ou idéologiques (le fameux "retard des mentalités"), mais qu'il pourrait bien y avoir une construction sociale de l'identité qui explique l'antagonisme entre les sexes. Si le socialisme ne réglait pas tout? Une interrogation sur le privé, la famille, le travail domestique s'amorce¹..

Quelques femmes, dans la mouvance progressiste/communiste font paraître une revue, *Présence de femmes* (de 1984 à 1987)², qui se contente

1. Cette réflexion d'abord très spontanée, dans le feu de l'action, aura des prolongements dans quelques thèses universitaires qui malheureusement, pour la plupart, ne sont pas diffusées. Citons ici pour exemple : Fatiha Hakiki-Talahite, 1983, Chafika Dib-Marouf, 1984.

2. De 1984 à 1987 paraissent cinq numéros, tirages indiqués : 500 et 1500 exemplaires.

de parler des problèmes des femmes d'une façon complètement euphémisée et fait l'impasse sur tout ce qui est crucial dans l'actualité : position vis-à-vis du Code, fondement religieux ou non du Droit, position vis-à-vis du féminisme. La revue constate et légitime la présence des femmes dans la sphère publique. Mais elle est sans couleur idéologique, sans unité de pensée, effleure tout sans traiter de rien. Toutefois dans les milieux qu'elle touche, universitaires pour l'essentiel, elle est jugée comme un acte de courage, une volonté de s'affirmer sans provoquer.

C'est dans ce contexte, en vue de faire le point sur ces années quatre-vingt et de formuler sur elles la ligne du Parti que le PAGS publie une nouvelle brochure *Spécial 8 mars 1987* faisant une analyse et un bilan du mouvement des femmes en cette période. Comme à l'habitude les textes ne sont pas signés. C'est toujours un point de vue *neutre* : la voix du Parti. Celui-ci prend position par rapport à deux faits : 1) un fait politico-juridique, la promulgation du Code de la famille en 1984 par un courant dit conser-vateur et rétrograde; 2) le développement d'un mouvement de femmes contre ce Code dont il juge l'échec (puisque'il n'a pu empêcher cette promul-gation) et les faiblesses.

Cet article est accompagné d'un ensemble d'autres textes qui, tous, de quelque manière, renvoient les luttes des femmes à la question sociale et à la lutte anti-impérialiste. D'où le rappel de la mémoire de quelques femmes militantes reliant le présent à une tradition. Le Parti garde donc la mémoire des femmes.

"Abassia Fodhil, Une grande figure du mouvement féminin et du mouvement ouvrier"

"Elle a été, nous dit-on, à la pointe du combat pour l'émancipation de la femme, pour l'indépendance nationale. Abassia Fodhil était une des responsables de l'Union des femmes algériennes dans les années quarante en Oranie. Elle était membre du Comité central du PCA. Son mari était aussi permanent du Parti, membre du bureau d'Oran..."

Suit l'énoncé des grèves auxquelles elle a participé. Image d'une femme exceptionnelle et d'un couple trois fois exceptionnel, étant donné la rareté d'une vie de *couple* à cette époque, de couple de communistes algériens, étant donné enfin la supériorité de cette femme sur son mari dans la hiérarchie du Parti.

Enfin, on nous présente une mère qui, en 1987, défend son fils arrêté après les émeutes de Constantine (novembre 1986) ... "Mère courage"... Le personnage de Brecht, *La Mère* de Gorki sont en effet les modèles de l'engagement politique au féminin, avec les personnages plus modernes qu'on retrouve ailleurs dans les textes du PAGS d'Angela Davis et de W. Mandela. S'ajoute le rappel des héroïnes algériennes mortes à la guerre, les vivantes n'étant pas toujours recommandables.

La brochure constate la persistance d'un "retard" de la société que les discriminations juridiques, sociales, économiques subies par les femmes traduisent.

"Telle est la réalité discriminatoire que vit la femme algérienne après un quart de siècle d'efforts pour le développement du pays. Le chemin reste encore long pour que notre société vienne à bout de ses carences et de ses faiblesses".

Le PAGS dénonce les inégalités résultant du Code et l'injustice faite aux femmes qui se sont toujours battues depuis l'Antiquité contre l'occupation étrangère. Il rappelle que pendant la guerre de libération, lorsqu'on avait besoin des femmes, on ne se demandait pas si tout cela était conforme à la *chari'a*.

Il est remarquable, si on compare ce texte à celui de 1974, que si les principes n'ont pas varié, la description des injustices subies par les femmes touche maintenant la sphère domestique et conduit à une dénonciation de l'inégalité entre les sexes consacrée par le Code de la famille : inégalité devant le mariage, dans la vie du couple (obéissance au mari, respect par la femme de la famille du mari, sans réciprocité), inégalité face aux difficultés familiales ou aux situations de crise du couple (perte par la femme du logement conjugal dans tous les cas de divorce et d'une façon générale, installation, du fait de la loi, d'un "rapport de force dans le couple" qui empêche des relations harmonieuses "sous couvert de considérations morales et religieuses").

C'est que, pendant ces treize années, la société a changé : le nombre d'hommes et de femmes menant une vie de couple, avec des aspirations égalitaires parce qu'ayant des diplômes équivalents, s'est accru, tandis que s'est accru en nombre encore beaucoup plus grand les diplômés de niveau moyen, n'accédant pas au baccalauréat, uniquement arabisés, sans formation professionnelle, attirés par le mythe d'une réforme religieuse de la société prônée par les islamistes.

A quoi tient donc selon le PAGS, l'adoption du Code en 1984? Au fait, dit-il, que "la femme est restée depuis l'indépendance un enjeu des luttes politiques".

Certes, mais c'est la simple contestation d'un fait, non son explication. Si *la femme* est restée un enjeu, quelle était la nature de cet enjeu? Il ne saurait se réduire à l'opposition progressistes-modernistes/réactionnaires exploitant l'archaïsme et l'ignorance. Ce dont il était question à travers le statut de cette moitié infériorisée de la société c'était de la nature du pouvoir, du rôle que la religion allait jouer dans sa légitimation. Le FLN, au sortir de sept années de guerre, n'avait pas cessé de se référer à la religion pour définir l'identité nationale, tout en disant souhaiter un Etat "moderne" et non "théocratique" (M. Gadant, 1988 a). Le PCA mis devant la nécessité de prouver sa nationalité s'était finalement décidé, comme nous l'avons vu plus haut, à exprimer clairement son rejet de la théorie thorezienne de la "nation en formation" pour adopter la thèse selon laquelle la nation algérienne s'était

constituée grâce à l'islam. Faute pour les uns et les autres d'appréhender rationnellement la culture de leur propre société, ils en firent le prétexte à une série de slogans et l'islam fut interprété par l'Etat, les clans qui s'affrontaient, les partis, dont le PCA, comme une idéologie politique. Comme dans les auberges espagnoles, chacun trouva dans l'islam ce qu'il y avait apporté : le socialisme, le capitalisme, le progrès, le refus du progrès, l'émancipation de la femme, son oppression. Tous se réclamèrent alors de l'islam, chacun accusant l'adversaire de ne pas être musulman. La définition du statut de la femme étant imbriquée dans le juridico-religieux, celui-ci étant imbriqué lui-même dans le politique, elle devint immédiatement, après 1962, un objet d'affrontements. Le fait social que constitue l'adhésion massive des Algériens à l'islam justifia la confessionnalisation de la société grâce aux institutions (école, famille, vie quotidienne : l'obligation du respect public du Ramadhan, etc.) et partout, le refus des libertés démocratiques élémentaires. On se mit à justifier le progrès en prouvant que rien ne changeait puisque tout *avait déjà été* dans un passé idéal. Tout emprunt étranger devait être naturalisé et trouver sa source dans l'islam progressiste. Les communistes s'en tinrent là et ne parlèrent pas de laïcité sous quelque forme que ce soit. Au contraire, ils approuvèrent les mesures qui tendaient à faire de la religion une dimension nécessaire de la vie publique et privée puisqu'elles paraissaient être autant de manières de ressusciter la culture nationale. Les changements matériels, économiques étant prioritaires renvoyaient à plus tard tout ce qui était jugé *secondaire* parce que *superstructurel* : la liberté de conscience, le statut de la femme.

Ce Code de la famille, sans cesse repoussé puisqu'objet de conflits mais dont l'Etat a besoin pour mieux contrôler la société civile, tarde tellement à voir le jour qu'une génération de femmes instruites est née et n'entend pas accepter cette infériorisation légale. Bien qu'étant soit dans la mouvance communiste, soit largement influencées par des idées marxistes, elles vont s'attaquer à cette "superstructure" qu'on veut leur imposer, sans attendre que l'infrastructure les y autorise.

Le PAGS définit par rapport au Code trois courants :

1) Les **réactionnaires**, dont font partie les Frères Musulmans "qui exploitent le faible niveau socio-culturel, l'insuffisant développement des forces productives, l'obscurantisme"... qui "font une interprétation rétrograde de la religion, ceci au service des possédants et contrairement à la tradition de progrès incarnée par Ben Badis [fondateur de l'Association des oulémas, 1931], Mohamed Abduh, et Afghani".

Ben Badis est constamment, ici ou ailleurs, cité par le PAGS : il est une référence qui garantit l'enracinement national. Homme de religion, tolérant, apôtre de la renaissance de la culture arabo-islamique, il entre en 1936 avec son Association dans un regroupement politique, le Congrès musulman (PCA, Fédération des élus, Oulémas), qui espère des réformes du Front populaire, tandis qu'un mouvement nationaliste radical (PPA) prend naissance et s'oppose clairement à cette alliance.

Malgré les dissensions politiques anciennes entre les nationalistes et les Oulémas, Ben Badis est devenu aujourd'hui, pour l'Etat, une référence légitime dans la mesure où il incarne un islam *moderne* face à l'interprétation intégriste. Ainsi le rappel de Ben Badis permet au PAGS de montrer que jadis des hommes de religion n'ont pas craint de s'allier aux communistes. Il fait valoir cette alliance vis-à-vis de l'opinion et de l'Etat comme preuve d'une modernité qui n'est pas attentatoire aux valeurs nationales.

Concernant les femmes que vaut cette référence? Tous, dit le PAGS (i.e. Ben Badis, Abduh, Afghani), "ont développé des idées libératrices non seulement sur les plans économiques et politiques mais aussi sur la nécessaire émancipation des femmes".

Il doit être noté que les conceptions badisiennes concernant le féminisme de l'époque ne sont pas exposées, ni ici, ni ailleurs. Elles sont censées connues. Or, elles ne le sont pas. Et favorables à l'émancipation, or on peut en douter. Mais le renvoi à Ben Badis fonctionne comme moyen de légitimation et il n'est donc pas nécessaire d'en prouver le bien fondé. L'invocation de Ben Badis, qui est le fait des modernistes et pas seulement des communistes, donne un ancêtre *national*. Si on avait réellement cherché un ancêtre au *féminisme*, situé dans la culture islamique, on aurait cité le tunisien Tahar Haddad, contemporain de Ben Badis, qui eut, lui, une position très en avance pour son époque, sur la question des femmes. Toutefois, il encourut la condamnation de la Zaytouna (Tunis) pour son livre, *Notre Femme dans la loi religieuse et dans la société* (1930). C'était un livre prudent, modéré, qui s'efforçait de rester dans l'esprit du Coran en donnant de la lettre une interprétation libérale. L'équipe du *Shihab*, journal de Ben Badis, exprima sa solidarité avec l'université de Tunis (la Zaytouna), et se rattacha clairement au point de vue orthodoxe et conservateur de Rachid Rida et de sa revue *Al Manar* (Egypte). Mieux, Es Chihab reproduisit en 1930 une série d'articles de Rachid Rida sur la question féminine. Ils exposent les arguments développés par lui lors d'un débat contradictoire, le 8 janvier 1930, à la faculté de Droit du Caire sur la question de l'égalité des droits entre les sexes. Rida refuse cette égalité en matière de divorce et de succession et oppose à son contradicteur *féministe* un point de vue moralisant sur la nécessaire soumission des femmes, sur leur tenue vestimentaire, la fréquentation des stations balnéaires, l'inégalité en matière d'héritage. Pour les Réformistes (i.e. les Oulemas qui commentent avec faveur les positions de Rida), les exemples sont à chercher dans le passé de l'islam et ils s'appuient sur les *salafs* en ce qui concerne l'interprétation de la *sunna*. C'est donc dans ce contexte qu'il faut comprendre la volonté d'instruire les filles "sur la base de notre religion et de notre personnalité nationale" (Ben Badis) interprétée dans le sens d'un conservatisme puritain.

"En rappelant à leurs contemporains des exemples du passé, les Réformistes semblaient faire abstraction de l'évolution historique accomplie en plus de treize siècles et surtout de l'évolution en cours. Les exemples les plus admirables ne paraissent tels qu'en fonction de leur cadre qui est

révolu. Pour qu'une femme musulmane puisse jouer dans la société contemporaine un rôle comparable -*mutatis mutandis*- à celui joué par Al Sifa' sous le règne de Omar, il lui faudrait des aptitudes professionnelles et intellectuelles qui supposeraient déjà résolu le problème même de l'émancipation féminine" (Ali Merad, 1967).

En fait, cet idéal réformiste tourné vers le passé subordonnait une hypothétique émancipation des femmes à la restauration d'une société islamique moralisée. Il ne s'agit donc pas, chez Ben Badis, du sentiment de "la nécessaire émancipation des femmes" liée, comme l'écrit le PAGS à des "idées libératrices sur le plan économique et politiques", faisant de lui un quasi marxiste. Il faut rappeler que ses idées politiques subordonnaient précisément la revendication d'indépendance à cette moralisation préalable qui s'identifiait à la restauration de la culture arabo islamique. C'est cette modération qui en fit, avant la guerre de libération, la cible des nationalistes. Sur le plan économique ses idées étaient très limitées et n'allaient guère plus loin qu'une tentative modérée de rationalisation à laquelle était sensible la bourgeoisie citadine.

Ainsi, l'instruction des deux sexes s'intégrait dans une ré-éducation morale. Sensibles aux idées de progrès, les Oulémas n'en pensent pas moins que c'est le *progrès moral* qui conditionne toute évolution et la moralisation de la femme est pensée dans les termes d'une inégalité conforme "aux normes classiques des *fugaha*" (docteurs de la Loi).

Au début du XX^e siècle les idées féministes viennent d'Egypte et de Turquie. Or les Oulémas algériens sont plus que réticents par rapport aux réformes (laïques) de Mustafa Kemal. Il en est de même vis-à-vis des féministes égyptiens. Il y a tout lieu de s'étonner, si on n'en comprend pas la fonction, de voir le PAGS en appeler à Ben Badis pour autoriser l'émancipation des femmes.

2) Le **modernisme bourgeois**

Autre position possible sur le Code dont la brochure du PAGS (1987) trouve précisément les antécédents en Egypte, Turquie, Tunisie. Aucun nom, aucune date ne sont cités, ce qui évite d'examiner les tentatives de laïcisation de la société auxquelles ont été liées les politiques de modernisation. Si on pense à l'ignorance massive de la population algérienne actuelle de sa propre histoire, qui peut se retrouver dans un tel texte qui n'évoque ni K. Amin, ni Hoda Sha'raoui, ni M. Kemal, ni T. Haddad, ni Bourguiba... ?

Ainsi la critique faite au mouvement des femmes n'indique pas les repères qui lui permettrait, à son tour, d'être jugée. Et l'opposition lutte de classe/luttes de sexes est reprise sans aucun rappel d'un auteur marxiste ou d'un épisode de l'histoire du socialisme.

"Les femmes ne constituent pas une catégorie sociale homogène étant de classes et d'origines sociales différentes. Il y a donc naturellement et inévitablement dans le mouvement féminin, un féminisme bourgeois". (*Id.*)

Dans la mesure où ce *féminisme bourgeois* - dont la dénonciation par la vulgate des partis communistes était quasi rituelle en Europe avant les années soixante-dix - est liée à la lutte de la bourgeoisie pour la démocratie (il est "anti-patriarcal, anti-féodal") il mérite une alliance : les femmes doivent s'associer au mouvement démocratique en sachant qu'il n'ira pas jusqu'au bout de leur libération. Celle-ci nuit aux intérêts de la bourgeoisie et à toutes les formes d'exploitation des femmes qu'elle instaure dans les pays sous-développés y compris la prostitution.

Mais cette association du *féminisme bourgeois* au mouvement démocratique permet de porter sur lui un jugement positif qui est refusé au féminisme, bizarrement appelé ici *sexisme*.

3) Le **sexisme** est en effet la troisième position possible vis-à-vis du Code de la famille. On s'en débarrasse en quelques lignes : c'est le fait de celles qui croient que les luttes de sexes "transcendent" les luttes de classes et "relèvent d'un autre domaine". De celles qui mettent du même côté Mme Thatcher et les mères et filles des mineurs anglais.

A quoi correspond dans la réalité ce *féminisme bourgeois* et ce *sexisme*? Sans aucun doute, le fait de liquider si rapidement le féminisme (sexisme) tient au fait que le mouvement des femmes est, depuis qu'il existe, polarisé par la question de l'égalité des droits et le Code de la famille. La manière dont s'est posé le problème a imposé l'association du statut de la femme à la question de la démocratie. Pour le moment le mouvement des femmes - depuis les émeutes d'octobre 1988 et la libéralisation qui a suivi - s'est soudé au mouvement démocratique et n'a pas cherché à s'autonomiser. Les droits des femmes se confondent avec les droits démocratiques et n'apparaissent pas comme l'objet d'une lutte spécifiquement féminine visant à transformer les rapports de sexes. Le fait qu'on assiste depuis 1988 à une montée très importante du mouvement islamiste et depuis peu (décembre 1989) à des manifestations de femmes islamistes demandant la réforme du Code pour se protéger de "l'aliénation occidentale" contribue à renforcer cette fusion du mouvement de femmes *modernistes* dans tout mouvement qui s'élève contre l'*intolérance*¹. Celle-ci est en effet grandissante et on signale de plus en plus d'agressions graves contre des femmes qui ne se conforment pas à ce que le Front islamique du salut (FIS) juge *islamique*.

Ainsi beaucoup de femmes engagées dans ce mouvement refusent d'emblée d'être appelées "féministes", non par peur, pas nécessairement parce qu'elles sont dans la mouvance communiste, mais parce qu'elles vivent leurs luttes comme une partie des luttes démocratiques. Ceci dit, ce mouvement est lui-même divisé en plusieurs associations liées officiellement à des partis. Il répercute donc les divisions politiques et les stratégies diverses (M. Gadant, 1989). Ainsi les positions vont de la demande

1. Les associations de femmes s'intègrent aux activités et manifestations du Rassemblement des artistes, intellectuels et scientifiques (RAIS), constitué à la suite d'une pétition "contre l'intolérance" lancée au début de 1989.

d'abrogation pure et simple du Code (tendance trotskiste) à celle d'amendements (tendance pagiste), mais aucun projet de *lois civiles* n'est avancé. La nécessité d'une unité du mouvement est d'autant plus grande que l'échec des politiques de modernisation - échec aussi bien culturel, social qu'économique - tend à enlever toute légitimité aux intellectuel(le)s qui peu ou prou ont soutenu ces politiques. L'accusation d'"occidentalisation", de reniement des valeurs islamiques, illustre le refus d'une modernité qui a été chercher *ailleurs* son inspiration. Pour la première fois, lors de la grande manifestation du 21 décembre 1989 à Alger¹, des femmes islamistes ont pris la parole pour dénier à celles qui sont "influencées par l'Occident" le droit de représenter les femmes algériennes. Y a-t-il, actuellement un mouvement de femmes islamistes revendiquant leur inégalité sociale et juridique comme une inégalité de nature voulue par Dieu?...

Mais quel est ce féminisme bourgeois auquel la brochure du PAGS donne une large place, sans aucune référence précise à l'Algérie? Ce n'est tout de même pas seulement de l'Egypte, de la Turquie, de la Tunisie du début du siècle qu'on se préoccupe... Mais décidément, tout dans ce texte, doit être décodé. Or une seule allusion renvoie au présent : parmi les revendications du mouvement bourgeois, il y a la liberté pour les femmes de circuler hors des frontières.

En janvier 1981 une mesure de police est prise visant à interdire la sortie des femmes du territoire sans être accompagnées de leur père ou de leur mari, ou munies d'une autorisation de sortie émanant de ces mêmes autorités familiales. Les Frères musulmans, à cette période, se manifestent de plus en plus et, en particulier, lancent des ultimum à l'Etat sur l'arabisation. En même temps, depuis la fin années soixante-dix, persiste une certaine agitation entretenue par le projet, toujours renaissant, de Code de la famille. Une Assemblée générale s'est tenue à Alger le 8 mars 1979 sur les inégalités professionnelles. L'idée d'une organisation autonome des femmes en dehors de l'UNFA et des partis (clandestins) prend forme. Des journées d'étude et de réflexion ont lieu à Alger puis à Oran (3-6 mai 1980). Le mouvement est miné par les divergences. Cependant, le Collectifs indépendant des femmes voit le jour le 5 février 1981 et publie le 8 mars un manifeste qui demande des lois civiles. L'interdiction de sortie a polarisé les énergies des femmes déjà alertées par le Code. Mais cette volonté d'autonomie s'opposait à une volonté de contrôle, par les organisations politiques, qui se dit par les femmes, dans le mouvement. Elle resta minoritaire². Avec des hauts et des bas, le mouvement garda un dynamisme jusqu'en 1983. Chacun essayera de contrôler ses femmes, d'avancer ses *moudjahidates*, certaines femmes pas plus bourgeoises que les autres, essayant de gagner leur autonomie. Toutes se recrutent dans la même couche sociale.

1. *Libération* (22-12-89) et *Le Monde* (23-12-89) en ont rendu compte.

2. Sur les péripéties qu'a vécues ce Comité et ses objectifs, cf. Rabia Abdelkrim, 1983.

Quoiqu'il en soit, c'est autour de cette interdiction de sortie et autour du Code de la famille que s'est constitué dans les années soixante-dix/quatre-vingt, un *féminisme* algérien. Que les femmes qui en font partie acceptent ou non cette étiquette (beaucoup la refusent en effet) il n'y a pas d'autre *féminisme* en Algérie que celui-là. Les femmes liées au Parti communiste sont intégrées dans ce mouvement en essayant d'y faire valoir une position modérée justifiée par l'état "archaïque" de la société aussi bien sur le plan des mentalités ("préjugés") que sur le plan économique (développement d'un "capitalisme parasitaire", sans esprit d'entreprise, cherchant le profit facile).

L'oppression des femmes est donc associée par le PAGS au "patriarcat", l'Algérie ne connaissant même pas un capitalisme moderne. Le terme "patriarcat" revient souvent, pour renvoyer les rapports de sexe à un retard général de la société, et aux racines sociales de l'oppression, de toute oppression que seul le socialisme supprimera. La famille est donc une structure retardataire puisqu'elle comporte encore des aspects "féodaux", mais elle est améliorable : à terme par l'évolution économique et sociale, et grâce à la conscience politique. Le couple de militants est sans aucun doute une étape vers le progrès, un couple où le Parti est toujours présent, lui qui sait comment faire reculer l'exploitation et les préjugés contre les femmes.

"La classe ouvrière, dans l'état actuel de son développement, ne voit pas immédiatement et avec clarté, dans le mouvement d'émancipation des femmes, un mouvement qui va dans le sens de ses intérêts, dans le sens de l'émancipation générale de la société. C'est sous l'éclairage du socialisme scientifique et dans les luttes communes que les préjugés reculeront".

Le mouvement contre le Code de la famille est donc jugé sévèrement pour s'être polarisé sur le "juridico-religieux" à une période où le courant anti-impérialiste était affaibli et où les partisans de la propriété foncière se renforçaient. Le rôle de la sphère juridique est minimisé et considéré comme totalement dépendant des transformations économiques. Un Code même "progressiste, dit-on, ne transformerait pas, dans les faits, la situation des femmes".

Le refus de se battre sur le plan juridique est associé au refus de poser des questions sur la place de la religion dans la société, sur la possibilité d'un Etat de droit qui s'appuie sur une religion d'Etat. Il se justifie par une interprétation économiste du marxisme. La religion est traitée dans ce texte à l'égal du juridique avec lequel en l'occurrence elle se confond, comme un pur produit mécanique de la situation économique (en progrès ou en recul).

Adopter "l'éclairage du socialisme scientifique" c'est donc considérer le droit comme une superstructure, ce qui est de l'ordre des superstructures comme secondaire et donner une priorité absolue aux luttes sociales. C'est aussi, en idéalisant la femme travailleuse, se poser devant la classe ouvrière et la société comme le seul intellectuel légitime (mais quelle classe ouvrière réelle, quel Parti communiste? Quelles sont ses composantes, son rapport à

la société¹ et au marxisme?). Adopter le "socialisme scientifique" c'est renoncer aux références *féministes* dans l'histoire du marxisme et du socialisme et se trouver un hypothétique précurseur en Ben Badis, c'est occulter ce qu'un des fondateurs du socialisme scientifique lui-même, Engels, a pu dire sur la question des rapports de sexe.

Nous ne dirons rien ici des travaux récents de féministes marxistes pour penser à notre époque, les rapports de sexe à partir d'Engels et du marxisme. Tenons-nous en à lui, puisqu'aussi bien ici c'est lui-même qui est complètement occulté.

S'inspirant de Morgan, le mérite d'Engels est d'avoir montré que la domination du sexe masculin sur le sexe féminin ne s'inscrivait pas dans la nature mais devait être pensée dans le cadre d'une histoire de la famille et des formes de la division du travail et de la propriété. A partir de là on a pu concevoir la relation entre les sexes non plus en termes de nature, ou de rapports inter-individuels mais comme rapports sociaux antagonistes, y compris dans leur forme moderne, conjugale.

«Dans un vieux manuscrit inédit [*i.e. L'idéologie allemande*] composé par Marx et moi-même en 1846, je trouve ces lignes : "La première division du travail est celle entre l'homme et la femme pour la procréation". Et je puis ajouter maintenant : la première opposition de classe qui se manifeste dans l'histoire coïncide avec le développement de l'antagonisme entre l'homme et la femme dans le mariage conjugal, et la première oppression de classe, avec l'oppression du sexe masculin par le sexe féminin...

»Dans la famille conjugale [...] nous avons donc une image réduite des mêmes antagonismes et contradictions dans lesquels se meut une société divisée en classes depuis le début de la civilisation sans pouvoir ni les résoudre ni les surmonter» (Engels, 1884).

Ainsi Engels cherche-t-il à montrer quels sont les rapports réels existant entre famille, société, pouvoir politique, sans réduire le rapport entre l'homme et la femme et son caractère conflictuel à un retard des mentalités.

Enfin, il est reproché aux femmes, en se situant sur le plan du droit, de s'être placées seulement sur le terrain de leur "situation individuelle" et non de leur "situation sociale". Certes la demande de droits des femmes fait partie de la demande des droits et libertés individuelles en général. C'est effectivement en tant qu'individu que les femmes demandent d'être considérées comme citoyennes à part entière. Y a-t-il une autre manière de la demander? Elles ne luttent pas en tant que personnes privées coupées de toute dimension politique. C'est l'individu qui est sujet de droits, l'individu abstrait. L'Etat de droit et les institutions démocratiques interpellent les

1. Autorisé seulement depuis 1989, le PAGS doit se définir maintenant dans le cadre du pluralisme et d'une vie démocratique encore fragile.

citoyen(ne)s en tant qu'individus et non en tant que fils ou fille d'un tel, en tant que soeur ou épouse d'un tel, non en tant que travailleur ou propriétaire.

Si la brochure de 1987 souligne toutes sortes de discriminations subies par les femmes aussi bien dans la famille (polygamie, répudiation), qu'à l'école, au travail, on dit clairement qu'il ne faut pas "culpabiliser les masses", ce qui semble vouloir dire qu'il ne faut pas culpabiliser un sexe au détriment d'un autre. On revient au refus du *sexisme*. La représentation d'un antagonisme entre les sexes est perçue comme culpabilisante pour les hommes et donc comme politiquement dangereuse pour le parti qui la soulignerait. Après tout, c'est avec les hommes qu'on fait concrètement de la politique et c'est sur eux que l'on compte pour amener les femmes dans la sphère d'influence du Parti. On ne va pas scier la branche sur laquelle on est assis! Et puis, dans cette affaire, n'est-on pas en présence encore une fois d'un droit solidement établi par la religion, celui de l'autorité qu'a l'homme sur la femme? Sa "prééminence" est en effet établie par le Coran (Sourate IV, verset 38). Elle sous-tend la hiérarchie familiale.

La consécration de la supériorité masculine par la religion, traduite dans une juridiction imposée par l'Etat à toute la société, est un obstacle très grand à la contestation et au changement social, mais c'est aussi un obstacle considérable à une approche rationnelle et scientifique des rapports de sexe. Ceci n'est pas seulement vrai d'un point de vue marxiste, mais au regard des sciences sociales en général, y compris la psychanalyse. Que dire d'une approche féministe qui interroge les sciences sociales sur leur propre terrain, celui de la construction de leur objet et de leur objectivité?

Mais cette consécration sert aussi de rempart contre une modernisation qui s'impose sans qu'on puisse l'intégrer : elle sécurise l'homme qui trouve dans l'islam un recours contre la contestation féminine, elle rassure la société parce que toute la culture est fondée sur cet équilibre inégalitaire entre les sexes (G. Granguillaume, 1985).

Une stratégie qui mise sur le progrès économique, le développement du bien-être pour faire surgir dans un avenir hypothétique des valeurs *modernes*, en renonçant à s'engager dans une réflexion sur la culture et sur la politique s'enferme dans une vision mécaniste et économiste de la société. Elle minimise la dimension morale/politique de la crise au sens où celle-ci n'est pas seulement l'effet d'un manque économique (pénurie, vie chère, etc.) mais d'une perte de valeurs, d'un sentiment de déréliction, d'exclusion et d'une exigence de démocratie et de liberté. Etre des citoyens, et non pas des sujets, des gens à la place de qui on pense. Les femmes sont doublement impliquées dans ce mouvement parce qu'elles ont à se faire reconnaître comme être humain (sensé, raisonnable, autonome) et comme citoyennes. Pour le moment elles ne sont considérées ni comme l'un ni comme l'autre puisque semble encore valable l'ancienne différence tracée par Aristote dans *La Politique* : la maison où l'homme a autorité sur les esclaves, les enfants et les femmes, la cité où il fait, étant déchargé des tâches domestiques, de la politique et de la philosophie. Il est citoyen dans la mesure où il a autorité dans la famille sur ces êtres dépourvus en totalité

ou en partie de raison : femmes et esclaves étant par nature définitivement dépourvus d'intellect, jeunes garçons dans l'attente de son développement.

Considérer que seul le progrès économique amènera l'émancipation (on n'ose pas dire la libération!) des femmes, c'est considérer qu'elles n'ont pas à émerger avant comme *sujet-femme*, agent conscient du progrès mais à le recevoir de l'extérieur, du Parti qui est le seul véritable sujet politique et pense la stratégie de cette émancipation. On ne peut que vouloir contrôler un mouvement qui risque toujours de mettre en cause ce qui ne doit pas l'être, du point de vue de la politique qu'on mène et être entraîné par des féministes jugées d'avance immatures sur un terrain où on ne veut pas aller.

L'examen des positions du PCA/PAGS depuis vingt-cinq années présente une très grande constance. Il a toujours voulu gagner l'adhésion des femmes en leur proposant un idéal moderniste, une possibilité de se valoriser en militant aux côtés des hommes qui peut leur donner l'impression d'être déjà avec le Parti dans une autre société, égalitaire, juste envers elles. Mais elles n'obtiennent ce bénéfice qu'en acceptant la validité des principes sur lesquels cette demande d'adhésion repose : la subordination de la question des femmes à la lutte des classes, sa fusion dans la question sociale. La liaison étroite avec le juridico-religieux est ainsi laissée de côté et le militantisme féminin orienté exclusivement vers la démocratie et le progrès économique¹.

"Il semblerait aussi que dans la conscience féminine de ce mouvement le sexisme ait vécu : si pour les associations féminines, la condition de la femme est faite de problèmes spécifiques, elle n'en est pas moins un problème de société. Dès lors l'homme est saisi comme partenaire possible et comme soutien indispensable du combat des femmes". (Bari Cahina, *Alger Républicain*, n° 00, nouvelle série, 1989)

1. La lutte pour la démocratie ne se présente pas actuellement comme une lutte pour la laïcité. Elle se présente davantage comme une lutte *contre* les abus des Frères musulmans dans le domaine de la liberté d'expression et des libertés individuelles en général, menacées par le Front islamique de salut (FIS). Soulignons que les femmes sont la principale cible de ses attaques. La réaction s'est manifestée en février 1989 par une pétition *contre l'intolérance*. Mais, excepté deux partis politiques, le Rassemblement pour la culture et la démocratie (RCD) et les trotskystes (peu nombreux), ni le RAIS (Association d'artistes, intellectuels, scientifiques née à partir de la pétition contre l'intolérance), ni aucun parti ne propose, associée à leur protestation *contre* le Code de la famille ou l'intolérance, un projet clair de *lois civiles*. Ce sont les islamistes qui depuis peu (décembre 1989) posent le problème du contenu et de la nature de la démocratie et risquent par le fait même d'obliger leurs adversaires (progressistes) à se définir. Leurs idées sont simples : la démocratie c'est le communisme, la démocratie c'est péché : Dieu seul est source du pouvoir. Au mieux, le cheikh Ghazali, égyptien "libéral" que l'Etat avait fait venir en Algérie ces dernières années pour exposer un islam *moderne* et faire pièce aux islamistes, explique aujourd'hui que la démocratie n'est pas un péché mais qu'il n'y a de démocratie qu'à l'intérieur de la communauté musulmane : "La démocratie dans l'islam est conditionnée par la *chari'a*". De même il n'y a de liberté pour les femmes que dans l'islam. La tolérance du cheikh Ghazali consiste, ces limites étant posées, à reconnaître la liberté pour les femmes de se vêtir comme elles l'entendent, de sortir pour étudier, travailler. (*Algérie Actualité*, n° 1263, 28/12/89 au 3/01/90).

La spécificité reconnue ici est celle qui est attachée à la division sexuelle du travail considérée comme un fait de nature ayant des effets sociaux. L'homme/partenaire n'est le soutien des femmes que dans la mesure où le sexisme/féminisme a vécu, et ne remet pas en cause cette division naturelle. L'un et l'autre cherchant à en atténuer les effets.

Cette position est dans la tradition de ce que les partis communistes ont tous défendu jusqu'à présent (excepté le Parti communiste italien à partir de 1981). Elle est liée à la conception du Parti d'avant-garde et à la manière de faire de la politique qui en découle.

Mais cette fidélité à la tradition communiste s'accompagne néanmoins, comme nous l'avons vu, d'une occultation totale de la tradition théorique du socialisme et du marxisme sur la question des femmes. La référence au marxisme-léninisme et au socialisme scientifique est une marque d'appartenance à ce qu'on appelle le camp anti-impérialiste, et le mouvement ouvrier international, c'est-à-dire les pays du socialisme réel. C'est aussi une preuve de modernisme. *Scientifique* s'oppose à *rétrograde*, selon une conception moins marxiste que positiviste de l'histoire.

Cette occultation, pour être aussi totale, est sans doute en partie volontaire. Mais elle est aussi le fait d'une méconnaissance du marxisme, associée au culte du militantisme et d'un manque d'intérêt vis-à-vis de la théorie.

Le discours marxiste du PAGS est par le fait même toujours et uniquement un discours politique sur la modernisation et l'injustice sociale : l'injustice vis-à-vis des femmes en fait partie. Contraint par le mouvement social à prendre en compte les problèmes de la culture, il ne réussit à les penser qu'en opposant islam progressiste à islam réactionnaire, à l'image des modernistes non-marxistes. De ce fait le discours tenu sur les femmes tout en se voulant révolutionnaire reste ambigu car il demeure à l'écoute des préjugés des bien pensants. Ceux-ci peuvent toujours être des alliés ou des adversaires dangereux. Cependant les femmes sont une énergie potentielle à mobiliser dont il est impossible de se désintéresser. En tant que militants les hommes jugent leur "retard" gênant car ils ont besoin pour la lutte politique de gagner la compréhension de leur épouse. C'est bien souvent le mari qui fait découvrir à sa femme la Parti et la ligne du Parti. Il n'est pas rare non plus de voir dans une entreprise où sont employées des femmes, un communiste fêter le 8 mars, c'est-à-dire expliquer aux femmes le sens de cette journée, qui est toujours l'occasion de distribution de tracts ou de remise de cadeaux aux mères, soeurs, épouses. Il arrive aussi que le Parti explique à ses militants la nécessité d'impliquer les femmes de leur famille : la pratique d'une organisation politique, toujours plus ou moins menacée de répression, est gênée par l'absence de communication entre les sexes imposée par la tradition. Le moins qu'on puisse attendre d'une femme est d'abord qu'elle ne *gêne* pas, le mieux étant qu'elle *aide*. Les relations familiales étant souvent peu satisfaisantes pour un militant, il les perçoit avant tout comme des relations à améliorer afin d'être compris chez lui. Comment

imaginer alors qu'il puisse être contesté radicalement : en tant qu'homme et en tant que militant porteur d'un point de vue *scientifique* sur toute question?

Aix-en Provence, Paris, 1989

BIBLIOGRAPHIE

- ABDELKRIM Rabia, 1983, "Etre autonome ou pas", Les Femmes dans le monde Arabe, *Sou'al* n°4, Paris, novembre.
- AUCLERT Hubertine, 1900, *Les Femmes arabes en Algérie*, Paris, Société d'éditions littéraires.
- DÉJEUX J., 1989, *L'Image de l'Etrangère. Unions mixtes franco-maghrébines*, Paris, ed. La Boîte à Documents.
- DIB-MAROUF Chafika, 1984, *Fonctions de la dot dans la cité algérienne : le cas d'une ville moyenne : Tlemcen et son "Hawz"*, Alger, OPU.
- DUFRANCATEL Christiane, 1979, "La femme imaginaire des hommes", in C. Dufrancatel, A. Farge, C. Fauré, G. Fraisse, M. Perrot, E. Salvaresi, P. Werner, *L'Histoire sans qualités, Essais*, Paris, ed. Galilée, .
- ENGELS Friedrich, 1884, *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*, traduction française, Paris, Editions sociales, réed. 1954.
- GADANT Monique, 1984, "Boumediène, le discours de l'Etat", *Pétrole et Société, Peuples Méditerranéens* n° 26, janv.-mars.
- 1988 a, *Islam et Nationalisme en Algérie, d'après El Moudjahid organe central du FLN de 1956 à 1962*, Paris, Ed. l'Harmatan.
- 1988 b, "Nationalité et citoyenneté, les femmes algériennes et leurs droits", Les femmes et la modernité sous la dir. de M. Gadant, *Peuples Méditerranéens*, n° 44-45, juil.-déc.
- 1989, "Quel mouvement des femmes en Algérie", *L'avenir des Tiers-Mondes, Cahier du Gemdev* n° 16, Paris, Monde Arabe et Musulman (75004 - 9, rue Malher).
- GRANGUILLAUME Gilbert, 1985, "Père subverti, langage interdit", Le langage pris dans les mots, sous la dir. de G. Granguillaume, *Peuples Méditerranéens* n° 33, oct.-déc.
- HAKIKI-TALAHITE Fatiha, 1983, *Travail domestique et salariat féminin. Essai sur les femmes, dans les rapports marchands*, Institut des sciences économiques, Oran.
- LEWIS Bernard, 1988, *Le langage politique de l'Islam*, Paris, nrf Gallimard.

MERAD Ali, 1967, *Le Réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940*, Paris, La Haye, ed. Mouton.

M'RABET Fadéla, 1967, *Les Algériennes*, Paris, Maspéro, "Cahiers libres" 103.

TEGUIA Mohamed, 1981, *L'Algérie en guerre*, Alger, OPU, réed 1989.

QUESTION NATIONALE ET ÉGALITÉ DES SEXES

Eléni Varikas

Si l'expérience des mouvements de libération nationale a montré, depuis quelques décennies, la difficulté de concilier le nationalisme avec l'égalité des sexes, elle a également produit ou alimenté des interprétations qui attribuent cette difficulté à l'essence obscurantiste de certaines cultures non-occidentales (en particulier l'islam) qui résisteraient à la modernité étant incompatibles avec les principes de la démocratie et de l'émancipation. Ces interprétations fonctionnent en faisant abstraction de l'expérience historique de certains nationalismes bien occidentaux dont je n'ai pas besoin de rappeler ici les bilans désastreux. Elles abordent le nationalisme comme une hypostase plutôt que comme un phénomène historique, donc susceptible d'être analysé et interprété en termes de rapports sociaux concrets. Interroger la dialectique complexe entre nationalisme et égalité des sexes, à partir d'autres expériences historiques et d'autres cultures, peut contribuer à établir une distance critique nécessaire pour poser le problème de manière peut-être moins idéologique. C'est ce que je me propose de faire en prenant comme exemple le cas de la Grèce au XIX^e siècle, un pays se situant au carrefour, géographique et culturel, de l'"Orient" et de l'"Occident" dans une période de transition de la société bourgeoise à la modernité "occidentale".

Il y a deux idées centrales ou plutôt deux hypothèses de travail qui traversent ce texte. La première concerne les rapports problématiques que le nationalisme entretient avec l'expression de rapports sociaux antagoniques à l'intérieur de la communauté nationale : dans la mesure où il postule une homogénéité d'intérêts, le nationalisme aurait tendance à occulter les intérêts conflictuels existant à l'intérieur de la nation, et *a fortiori* de la nation opprimée, rendant difficile les revendications de groupes sociaux opprimés en son sein.

La seconde hypothèse concerne plus particulièrement les rapports complexes et contradictoires qui s'instaurent entre les nationalismes opprimés d'une part et l'égalité des sexes d'autre part : les marges de manoeuvre pour l'affirmation de l'égalité des sexes seraient plus ou moins grandes selon que l'opprimeur face auquel la nation opprimée affirme son identité apparaît comme porteur d'idées d'émancipation des femmes ou, au contraire, comme défenseur de l'ordre patriarcal traditionnel.

La formation d'une conscience nationale parmi les populations grecques de l'Empire ottoman fut d'emblée liée à la diffusion des idées des Lumières : c'est dans le sillage de la Révolution française, et des valeurs de Liberté, Egalité, Indépendance proclamées par celle-ci, que les sociétés secrètes, et surtout la Société des Amis, avaient préparé la Révolution de l'Indépendance de 1821. Dans la reformulation et la réélaboration de ces idées, la propagande patriotique mettait à l'oeuvre une opposition fondamentale entre l'obscurantisme absolutiste du joug ottoman et les valeurs de liberté, de civilisation et de progrès dont serait porteur le peuple grec de par ses origines glorieuses de ... fondateur de la démocratie. Ajoutant à la légitimité de la lutte pour la libération, cette opposition allait se renforcer sous l'emprise du philhellénisme romantique qui défendait la cause grecque au sein de l'opinion internationale ou, selon l'expression de l'époque, au sein du "monde civilisé".

Dans ce processus de différenciation par lequel s'affirmait la supériorité de l'identité nationale face à l'opprimeur, les premiers gouvernements provisoires de la période révolutionnaire allaient manifester une sensibilité égalitaire remarquable, notamment en ce qui concerne le droit à l'instruction. Formulés en termes universels, les appels au peuple étaient souvent explicitement adressés aux deux sexes. Ainsi, dans une région comme le Péloponnèse où jusqu'à très récemment le mot "enfant" désignait uniquement les garçons, le Sénat révolutionnaire de 1822 incitait les parents à envoyer leur progéniture à l'école dans les termes suivants :

"Ne négligez pas l'instruction de vos chers enfants, aussi bien des garçons que des filles (...)! Pensez que la patrie a grand besoin de leurs services dans le domaine politique, militaire et pour toutes les nobles fonctions. Nous avons besoin d'êtres humains (*anthropoi*) cultivés et vertueux"
(Dimaras A., 1973-74 : 7).

Si, depuis l'Antiquité, la culture était un signe distinctif entre le Grec et le Barbare, ceci ne concernait certainement pas les femmes. En revanche, pour le chantre de la Révolution Rigas Ferraïos, l'alphabétisation n'était pas simplement un droit mais "le devoir de tous sans exception" : la "patrie devait créer dans chaque village des écoles pour les enfants masculins et féminins (Ziogou-Karasteryiou S., 1986 : 32). Cette dynamique égalitaire débordait parfois les limites des discours pour se traduire en actes, comme en témoigne la brève expérience de l'Ecole du Parthénon, une des premières écoles de jeunes filles qui fonctionna à Athènes en 1825-1826. Organisée

selon le principe d' "auto-gouvernement", cette école avait comme objectif de préparer les élèves "au rôle du bon citoyen". Car, selon son fondateur, Nikitopoulos,

"une école pareille c'est comme une nation en miniature; aussi, son organisation doit-elle ressembler au système politique d'une nation de sorte que l'élève s'habitue tôt à gouverner et à être gouverné selon les lois" (Sourmelis D., 1853 : 87).

Cependant, l'idée que l'appartenance des femmes à la nouvelle nation passait par un apprentissage de la citoyenneté était loin d'être partagée par les Grecs insurgés. La participation massive des femmes à la guerre de libération n'a pas fondamentalement modifié l'ordre patriarcal traditionnel et ses hiérarchies. Il est vrai qu'une poignée de femmes sont sorties de l'anonymat pour accéder aux plus hauts postes de commandement. Diffusées par la littérature et l'iconographie romantiques, les images de l'armatrice Lascarina Bouboulina donnant des ordres à son équipage ou de la belle Mado Mavroyenous à la tête de ses troupes ont nourri non seulement la légende nationale mais aussi l'imaginaire du philhellénisme européen. Mais il s'agissait là de cas isolés de quelques riches héritières, veuves ou célibataires qui, disposant d'une armée ou d'une flotte à leurs ordres, ont pu négocier leur participation sur un pied d'égalité. En revanche, l'écrasante majorité des femmes sont restées éloignées de toute position de commande ou de décision, luttant sous les ordres du chef de famille ou du clan. C'est peut-être pour cette raison que quand, au lendemain de l'Indépendance, elles furent tout "naturellement" exclues de la citoyenneté, elles n'ont opposé aucune résistance. Seule voix dissonante à cette époque, celle de Mado Mavroyenous, la belle "héroïne de Mycône" qui, ayant sacrifié son immense fortune à la Révolution, s'est vue attribuer une pension de ... veuve, elle qui avait choisi de rester célibataire. Mélange de colère violente et de déception choquée, sa protestation laisse entrevoir le type d'espérances que pouvait susciter les promesses émancipatrices et universalistes de l'idéologie de la libération nationale :

"...comme si mes services à la patrie étaient d'une autre nature que ceux des autres et comme si la nation, dans ses appels et ses décrets, avait jamais fait de distinction entre hommes et femmes qui servaient la patrie dans le domaine militaire".

Le contexte intérieur et international dans lequel se construit l'identité nationale après la proclamation de l'Indépendance (1827) aura précisément comme résultat une différenciation de plus en plus nette de la "nature" des services que la "patrie" attend de chacun des deux sexes. La dépendance totale du pays des trois grandes puissances protectrices, l'Angleterre, la France et la Russie, le roi et toute sa cour bavaroise qui lui sont imposés, l'occidentalisation brutale qui en résulte provoquent une profonde crise d'identité qui a des implications décisives sur la nouvelle organisation des rapports sociaux de sexe.

Le besoin de se différencier de l'Orient demeurait vivant d'autant qu'à la première vague du philhellénisme se substituait l'indifférence ou même le retour de l'opinion internationale. Les péripéties de la guerre fratricide mais surtout le contraste entre la réalité modeste et orientale de la jeune nation indépendante et les rêves romantiques qui avaient animé sa formation contribuaient largement à ce changement de l'opinion internationale. La déception profonde provoquée par l'aspect oriental d'Athènes chez les voyageurs philhellènes, et les intellectuels grecs de la diaspora qui venaient s'y installer, était significative à cet égard : même "ordonnés autour de glorieux vestiges", "ces décombres poussièreux" (cf. M. Skaltsa, 1983 : 78; et E.K. Stassinopoulos, 1963 : 39) au milieu de passages étroits et des tas d'ordures, étaient en effet loin de correspondre aux attentes de tous ceux qui avaient vu dans la révolution la résurrection de l'esprit classique et de sa mission civilisatrice. Plus significative encore, l'apparition, au lendemain de l'Indépendance, des théories de Falmerayer sur la disparition "définitive de la glorieuse race des Grecs anciens" : les Grecs modernes seraient des "tribus slavisées et albanisées" (J.P. Falmerayer, 1830 et 1845), ne pouvant donc pas revendiquer une quelconque continuité avec les Grecs anciens. Se fondant sur des arguments biologiques, linguistiques et culturels, Falmerayer laisse pourtant entrevoir sa désillusion devant l'incapacité des Grecs modernes de "s'occidentaliser" malgré, dit-il, tous les efforts et l'argent de l'"Occident". L'Etat grec serait plus intolérant et corrompu que l'Empire ottoman ajoutait l'historien allemand qui, à peine quelques années auparavant, en pleine guerre d'indépendance, avait décrit les Grecs modernes comme "les descendants de ces hommes précisément qui avaient une fois combattu à Plataia et à Salamine pour la liberté du genre humain" (J.P. Falmerayer, 1827, cité par G. Veloudis, 1982 : 29).

Mettant en cause une des rares sources de fierté nationale dans ces premières décennies de l'Indépendance, la théorie de Falmerayer constituait un traumatisme profond dont on peut trouver des traces encore aujourd'hui dans l'inconscient national. Mais surtout c'est en réaction contre ce que l'on allait appeler le "mishellénisme panslaviste" que s'est construite l'idéologie nationale grecque moderne. Ce qui impliquait un refoulement systématique de tout ce qui, dans la culture officielle, pouvait rappeler le passé récent et "oriental", de tout ce qui pouvait compromettre l'appartenance des Grecs au monde "civilisé", donc occidental. Mais aussi, une attitude de défiance blessée face à ces "Francs pourris", qui allait souvent constituer l'ingrédient nécessaire, quoique apparemment contradictoire de l'occidentalisation.

L'humiliation de la dépendance, la désillusion de ce peuple qui avait vu ses longues luttes déboucher sur cet Etat minuscule gouverné par les Bavaois, la dévalorisation systématique de toutes les pratiques, les valeurs et les moeurs populaires, engendraient des réactions contre cette irruption brutale de la culture occidentale importée par la Cour et les bourgeois de la diaspora qui prétendaient rebaptiser le peuple dans la décence "européenne". Dans ce contexte, le renforcement des valeurs traditionnelles

concernant la position sociale des femmes et les rapports entre les sexes¹ offrait à la fois un palliatif à l'amour-propre humilié et un domaine privilégié de résistance aux mœurs étrangères. Faute de pouvoir s'attaquer avec efficacité à la toute-puissance politique des "princes de Munich" et des ambassades des trois grandes puissances, on pouvait dénoncer les danses européennes introduites par celles-ci qui permettaient à n'importe qui de "serrer nos femmes dans ses bras". Et cela d'autant plus que la défense de la vertu des femmes grecques pouvait constituer un des rares terrains de consensus social et de cohésion nationale. En effet, jusqu'à la fin du XIX^e siècle, le contrôle sexuel, l'enfermement et la subordination des femmes ainsi que la séparation des sexes allaient constituer un des rares éléments culturels communs aux diverses couches sociales de la population. Il faut, par ailleurs, souligner que le discours de la résistance à l'emprise culturelle de l'Occident était fondamentalement un discours moralisateur, impliquant souvent des allusions à la morale sexuelle. Plus encore : ce discours s'est construit sur un ensemble d'images sexuées qui affirmaient la supériorité virile des mœurs locales face à la dégénérescence des mœurs occidentales : se laver trop souvent, se raser et utiliser de l'eau de Cologne, porter la jacquette noire seront des signes de féminisation qui provoqueront longtemps les huées populaires dans la rue contre les bourgeois occidentalisés et les visiteurs étrangers.

Ainsi, l'identité nationale s'est historiquement construite à partir d'un processus complexe et souvent contradictoire de différenciations :

- différenciation du "Grec" par rapport à la "barbarie" orientale du "Turc", à laquelle on oppose son appartenance au monde civilisé, donc occidental;

- différenciation par rapport à la licence et aux aspects corrupteurs ou décadents de la culture occidentale à laquelle on oppose les saines traditions nationales;

- différenciation entre le "féminin" et le "masculin" par l'association du premier aux aspects négatifs de l'Occident ou de la modernité, mais aussi aux aspects rétrogrades de l'Orient, et du second aux aspects positifs à la fois de l'Occident et de la tradition nationale.

Porteuses de dynamiques contradictoires en ce qui concerne les rapports entre les sexes, ces oppositions allaient marquer l'affirmation de la conscience nationale jusqu'au début du XX^e siècle, voire bien au-delà.

La résurgence du nationalisme à la fin du XIX^e siècle allait à la fois ouvrir un espace important pour la formulation et l'expression des revendications féminines et faire apparaître les contradictions inhérentes à l'identité nationale. La crise galopante et la désintégration imminente de l'Empire ottoman ranimait la "Grande Idée" nationale dont la formulation populaire se résumait au rêve de "reprenre Constantinople". Les aspirations irrédentistes de libération des populations grecques restées sous la domination ottomane se

1. Au sujet de l'impact de l'occidentalisation sur la position sociale des femmes grecques, cf. mon article (E. Varikas, 1988).

mêlaient aux plans expansionnistes de la bourgeoisie visant à créer une Grande Grèce qui annexerait les régions autour de la mer Egée. Pour la nouvelle idéologie nationaliste, le peuple grec était investi d'une "grande mission civilisatrice" : introduire au sein de l'Orient les valeurs culturelles européennes, continuation et achèvement de la civilisation grecque classique. Une perspective qui le confrontait aux autres peuples balkaniques (bulgare, albanais et serbe) qui se disputaient le partage du "Grand malade de l'Europe".

Dans cette conjoncture, le statut symbolique et la position sociale des femmes devenaient des enjeux importants. Dans le nouveau discours nationaliste, les femmes ne sont pas seulement des productrices potentielles de guerriers mais également les dépositaires du passé glorieux. Au même titre que le "peuple" qui n'«a pas été entièrement contaminé par les influences étrangères et le pédantisme, [...] les femmes [...] gardent plus fidèlement la tradition que les hommes qui la déforment à cause des influences extérieures et de leur rationalisme» (I. Dragoumis, 1955 : 82). En tant que gardiennes "naturelles" de la tradition orale, elles sont porteuses de conscience nationale à plus d'un titre. Elles bercent la future génération aux exploits de la guerre d'indépendance. Mais aussi et surtout, elles sont la source intarissable de la vraie langue de la nation, la langue du peuple, la *langue maternelle*.

«La seule vérité est la haine que chaque Grec voue au Turc et l'amour qu'il a pour sa patrie et pour la langue dans laquelle lui a parlé sa mère à son enfance»

affirmait en 1888 Jean Psychari, chef de file du mouvement pour la réforme linguistique, le mouvement "démoticiste" (J. Psychari, 1971 : 39). Cette affirmation avait d'autant plus de poids que la question linguistique devenait de plus en plus indissolublement liée aux stratégies nationales.

«La question linguistique est une question d'ordre politique, ce que l'armée fait pour les frontières territoriales, la langue veut le faire pour les frontières spirituelles; toutes les deux ont besoin [...] de plus d'espace. Ensemble, elles se développeront un jour» (*ibid.*: 201).

En effet, la langue parlée par les populations des territoires disputés de la Thrace et de la Macédoine allait manifestement peser de manière sérieuse sur l'attribution de ces territoires. D'où l'importance de la scolarisation en grec des régions turcophones et bulgarophones. Dans ce contexte, l'instruction féminine devenait une priorité nationale. Instruction des femmes-mères potentielles qui, scolarisées en grec, allaient enseigner cette langue à leurs enfants. Mais aussi instruction de femmes qui, en tant qu'institutrices, allaient assurer aux écoles de l'Empire ottoman un personnel abondant et peu cher. C'est ainsi qu'à partir du dernier quart du XIX^e siècle, des centaines d'institutrices allaient se répandre aux quatre coins de la Macédoine, la Thrace, l'Épire et l'Asie Mineure pour diffuser les "lumières grecques" au sein de populations qui n'étaient pas toujours désireuses de

"re-apprendre leur langue maternelle", dans des régions déchirées par des nationalismes opposés qui voyaient dans cette croisade d'hellénisation un ennemi redoutable de leurs propres stratégies nationalistes.

Par ailleurs, pour un bon nombre de nationalistes, la Grèce ne pouvait remplir sa mission civilisatrice que par la voie du développement et de la modernisation. Ce qui fournissait un argument supplémentaire en faveur de l'éducation féminine : celle-ci allait neutraliser les influences rétrogrades des mères superstitieuses et arriérées et contribuer à élever des citoyens dignes de leur destin national. Et ceci d'autant plus que, disait-on, "les universités allemandes sont pleines de jeunes filles bulgares, roumaines et serbes" (F. Politis, 1909 : 6).

C'est dans ce contexte que s'inscrit l'émergence du premier courant pour l'égalité des sexes en Grèce. Profitant de nouvelles marges ouvertes aux femmes dans le domaine de l'éducation et de l'action patriotique, une partie des femmes de la petite et moyenne bourgeoisie urbaine, institutrices dans leur écrasante majorité, ont constitué le premier collectif féministe autour d'un journal hebdomadaire¹, dont la diffusion importante (5 000 exemplaires) et la longévité exceptionnelle soulignent l'impact important. Prenant à la lettre le discours nationaliste qui faisait des femmes grecques un pilier de la Grande Idée, ce courant s'est battu pour l'égalité des sexes dans les domaines de l'éducation et du travail et dans la famille au nom justement du rôle national que les femmes étaient appelées à remplir. La guerre gréco-turque de 1897 constitua la première occasion d'une irruption massive des femmes dans l'espace public. Grâce à leurs liens organiques avec le mouvement international des femmes, les féministes grecques ont organisé une vaste campagne de solidarité par le rassemblement de fonds et la mise en place, pour la première fois en Grèce, d'équipes médicales féminines.

La conjoncture nationale accordait également au féminisme les outils idéologiques pour combattre leurs adversaires sur le terrain même du nationalisme et de la cause patriotique :

«Comment peut-on attendre le progrès et le développement de notre patrie des hommes politiques sur l'esprit desquels la domination orientale a laissé son empreinte? Des hommes sur lesquels pèse l'égoïsme hérité des conquérants barbares et qui ne voient les femmes - y compris leurs propres mères et leurs épouses - que comme des odalisques?» (*Journal des Dames*, 11 oct. 1887).

Les métaphores "orientales" qui envahissent le discours des féministes - les images de "harems", de "sérails" et de "jalousies" qu'il s'agit d'abattre, reprenaient l'opposition "obscurantisme-Orient-Turcs" et "progrès-Occident-Grecs" pour l'étendre au conflit des sexes. Et ce faisant, elles opéraient un renversement dans la hiérarchie dominante des valeurs associées à cette opposition : c'était dorénavant les oppresseurs des femmes qui étaient du côté de la barbarie et du sous-développement et c'étaient les femmes en tant

1. *Le Journal des Dames*, 1887-1908.

que sujet collectif luttant pour la liberté qui représentaient le progrès et la civilisation. La conjoncture nationale accordait ainsi une certaine légitimité à la revendication de l'égalité des sexes et contribuait à la formation des alliances nécessaires pour affronter l'hostilité d'une société profondément patriarcale.

«Dans notre cause, nous devons avoir avec nous les femmes et les enfants. Notre chemin sera un désert tant que les femmes ne suivront pas. Votre parole animera notre marche¹»,

écrivait J. Psychari à l'institutrice Alexandra Papadopoulou à la fin du siècle. Quelques années plus tard, en 1906, un autre intellectuel nationaliste écrivait à la jeune Pinelopi Delta, démoticiste enflammée, auteur de littérature enfantine et une des féministes les plus importantes de l'entre-deux-guerres :

«... vous verrez que je suis moi aussi préoccupé par la question de l'éducation des filles. C'est une question très complexe et difficile. Je ne l'ai pas encore étudiée à fond et je voudrais précisément en discuter avec des femmes et des mères...²»

Asseoir leur autorité sur le dispositif argumentaire du nationalisme et sur la complicité de certains de ses représentants les plus influents accordait à la revendication de l'égalité des sexes une crédibilité, une légitimité et une audience disproportionnelles par rapport aux structures sociales et aux mentalités traditionnelles de la société grecque de l'époque. Mais cette complicité entre nationalisme et féminisme n'allait pas de soi.

D'abord parce que l'émancipation dont parlaient les unes n'avait pas le même sens chez les autres. Si pour les féministes l'"émancipation par l'instruction" conduisait à l'existence indépendante des femmes, pour les nationalistes hommes, ce n'était qu'un moyen pour mieux servir la famille et la patrie. "Libérer la femme" était lui faire comprendre que "sa mission est l'éducation et la santé de la nation. Oublier *les paresseuses du harem et la xénolatrie (sic)* pour devenir la mère qui apprend à ses enfants d'être ambitieux³". Or, une des manifestations privilégiées de la "xénolatrie" en question, dont on taxait les femmes, était précisément la lutte pour l'égalité des sexes. Comme le souligne G. Simmel, les pouvoirs contestés "ont toujours prétendu que la révolte venait du dehors" (G. Simmel, 1979 : 56). Démarche qui vise non seulement à discréditer ou à neutraliser les révoltés, mais à "nier l'existence de toute cause de révolte" (*ibid.*). Si les premiers socialistes comme les premières féministes étaient accusés d'"inventer à partir de rien" une question ouvrière ou une question des femmes, c'est qu'ils mettaient en cause l'homogénéité d'intérêts du peuple grec sur laquelle se fondait le nationalisme montant. Car, comme le remarquait un de ses représentants, "si

1. Cité par T. Stavrou, 1952 : 1485-1486.

2. Lettre de P. Vlastos à P. Delta, cité par R. Stavridi-Patrikiou ed., 1976 : 300.

3. P. Vlastos, in R. Stavridi-Patrikiou, *op. cit.*, p. 88. C'est moi qui souligne.

on commence à faire la guerre entre nous, tout espoir est perdu pour la Grécité esclave" (Y. Hadzis, 1976 : 106).

Derrière la camaraderie, la complicité des nationalistes et leur nouvelle idéalisation des femmes, celles-ci continuaient à se trouver du mauvais côté de la vieille opposition Orient-Occident : soupçonnées à la fois de céder aux "paresse du harem" et à la "xénolatrie", les femmes n'étaient réhabilitées que sous conditions. Tant que leur éducation leur permettait d'être de meilleures mères et épouses, on n'y voyait pas d'inconvénient. Mais dès qu'elles s'en servaient pour se situer sur un pied d'égalité avec les hommes, par exemple dans un congrès sur l'éducation nationale, elles suscitaient le phantasme du désordre et du monde à l'envers où "les poules deviennent des coqs" (G. Souris : 389-390). On leur permettait de diffuser les "lumières grecques" et de représenter l'"Instruction de la Grèce libre" dans les villages lointains et souvent hostiles de l'Epire et de la Macédoine. Mais si elles prenaient publiquement la parole, pour se prononcer par exemple sur la politique nationale, elles se faisaient accuser de demi-savoir et de "pédantisme obscur et impénétrable" (*Asty*, 3 février 1894), renvoyer à leur devoir d'"accoucher au moins une fois par an" (G. Souris, p. 215). On se préoccupait peu du danger que faisaient courir à leur vertu les pratiques nationalistes qui consistaient à violer les institutrices de l'ennemi et les exposer aux villages des alentours¹. En revanche, cette vertu était en danger mortel, dès lors qu'il s'agissait de travailler à côté des hommes, et l'on s'empressait de crier à la division et à la "guerre des sexes" dès que les féministes réclamaient le droit à un travail salarié décentement rémunéré².

Le statut ambigu de la femme dans l'idéologie nationaliste culmine dans l'image de l'institutrice, à la fois glorifiée pour son abnégation patriotique et son oeuvre nationale et ridiculisée comme le prototype de toutes les figures caricaturales de l'anormalité repoussante dont l'imaginaire collectif enveloppera la transgression féminine. "Moitié virago et l'autre moitié femme" (Souris G., I : 54) selon l'expression du poète satirique le plus populaire de la fin du siècle, l'institutrice devient également le symbole extrême, sinon la cause, de la fausse érudition et du pédantisme archaïsant qui constitue un des fléaux de la vie culturelle de la Grèce moderne. Aux antipodes de la culture et du savoir authentiques qui constituent la quintessence de l'esprit grec, elle symbolise la déchéance présente de la nation : "Voilà la Grèce : une institutrice d'école normale!", s'écrie Palamas, le grand poète national avec horreur! Dans l'univers nietzschéen de certains chantres du nationalisme, le caractère "féminin" de cette association entre pédantisme et décadence est généralisé et mobilisé pour dénigrer la lâcheté ou la mollesse de la civilisation occidentale et de ses imitateurs indigènes, "maîtres d'école et orateurs pourris, scribouilleurs de rapports qui déshonorent la race" recourant "aux pleurs, à la salive et à l'encre au lieu de

1. Cf. E. Varikas, 1986, et en particulier le chapitre "L'institutrice, ce 'monstre bizarre'".

2. Cf. la polémique entre le *Journal des dames* et l'éditorialiste du quotidien *Estia* sur le droit des femmes au travail salarié, pendant la première quinzaine de mars 1894.

prendre l'épée", ayant "peur de se tenir debout comme des hommes (P. Yannopoulos, 1907 : 4-5).

Situé sur le terrain du nationalisme, puisant sa légitimité de sa logique, le féminisme du tournant du siècle oscillera entre la tentation de profiter des nouvelles marges de manoeuvre ouvertes aux femmes et la difficulté d'intégrer les valeurs nationalistes dans une vision féministe critique. D'où les tensions sérieuses qui caractérisent le *Journal des Dames* tout au long de sa parution : tensions entre la demande de la libre disposition de leur personne et la défense d'une politique nataliste qui dénonce comme une trahison tout contrôle de naissance; entre une vision qui fait de la maternité un plaisir et l'instrumentalisation de celle-ci au profit d'une patrie ayant besoin de soldats; entre la dénonciation des "valeurs guerrières et destructrices de la virilité" au nom d'un humanisme pacifiste et l'acceptation acritique de ces valeurs au nom des besoins de l'irrédentisme; enfin, entre l'affirmation de la solidarité féminine internationale considérant toutes les femmes comme un groupe social aux intérêts communs, et l'exception qui pèse sur les femmes de nationalités rivales. Et si elles considèrent le féminisme comme l'"action d'une immense armée internationale qui vise à transformer le visage du monde moderne" (K. Parren, 1900), si elles sont prêtes à se solidariser avec les femmes chinoises, avec les anarchistes russes et même avec les premières grévistes de leur propre pays, cette "sororité" s'arrête brutalement aux frontières de l'"Orient". Aucune mention des femmes égyptiennes (I. Fenoglio-Abd el Aal, 1988) ou de celles de l'Empire ottoman où on assiste pourtant à un début d'activités pour l'égalité des sexes. On dirait que celles-ci n'existent que pour servir de métaphores dans le discours de leurs semblables, symboles muets et soumis non pas à un pouvoir patriarcal mais à une essence orientale éternelle et insurmontable.

GEDISST, CNRS, Paris

Références bibliographiques

- DIMARAS A., 1973, 1974, *La réforme qui n'a pas eu lieu* (Documents d'histoire), Athènes*, vol. I.
- DRAGOUMIS I., 1955, "Civilisation néohellénique" in *Dragoumis et l'éditorial politique*, Athènes.
- FALMERAYER J.P., 1830, *Geschichte der Halbinsel Morea während des Mittelalters*, Stuttgart.

* Tous les ouvrages cités publiés à Athènes sont en grec.

- 1845, *Fragmente aus dem Orient*, Stuttgart-Tübingen.
- 1827, *Geschichte des Kaisertums von Trapezunt*, München.
- FENOGLIO-ABD EL AAL, 1988, *Défense et illustration de l'Egyptienne. Aux débuts d'une expression féminine*, CEDEJ, Le Caire, dossier 2-1988.
- HADZIS Y., 1976, "Attention", in Stavridi-Patrikiou R. ed.
- PARREN, K., 1900, "Le congrès international des femmes", in *Journal des Dames*, 14 mai
- POLITIS F., 1909, "Encore la question sociale", *Noumas* n°326.
- PSYCHARI Jean, 1971, *Mon voyage*, Athènes.
- SIMMEL G., 1979, "Digressions sur l'étranger", in *L'Ecole de Chicago*, Paris.
- SKAL TSA M., 1983, *Vie sociale et espaces publics dans Athènes du XIX^e siècle*,
- SOURIS G., 1966, *Oeuvres complètes*, vol. IV, Athènes.
- SOURMELIS D., 1853, *Histoire d'Athènes*, Athènes.
- STASSINOPOULOS E..K., 1963, *Athènes du siècle passé*, Athènes.
- STAVRIDIS-PATRIKIOU R. ed., 1976, *Démotisme et question sociale*, Athènes.
- STAVROU T., 1952, "L'Echo philologique", *Nea Estia*, décembre.
- VARIKAS E., 1986, "La révolte des dames. Genèse d'une conscience féministe dans la Grèce du XIX^e siècle. 1833-1907", thèse de doctorat, Paris VII.
- 1988, "Trop archaïques ou trop modernes? Les citadines grecques face à l'occidentalisation (1833-1875)", *Les femmes et la modernité, Peuples méditerranéens* 44-45, juil.-déc.
- VELOUDIS G., 1982, *Jacob Philipp Falmerayer et la genèse de l'historicisme grec*, Athènes.
- VLASTOS P., 1976, "La Race" in Stavridi-Patrikiou R. ed.
- YANNOPOULOS Y., 1907, *Appel à la communauté panhellénique*, Athènes.
- ZIOGOU-KARASTERYIOU S., 1986, *L'enseignement secondaire en Grèce 1830-1893*, Athènes.

FEMMES DANS L'INTIFADA

Le combat politique des Palestiniennes

Sonia DAYAN - HERZBRUN

A qui s'interroge sur la place des femmes dans le politique sans vouloir la penser uniquement en termes d'exclusion, les mouvements de résistance et de libération nationale offrent un intérêt tout particulier. Ils donnent à des femmes l'occasion d'apparaître sur la scène publique, même si c'est pour un temps limité, avant qu'elles ne soient à nouveau à peu près réduites au silence. Ils ont aussi rempli la fonction de modèles pour les femmes en lutte qui, dans les années soixante-dix, se sont regroupées dans des mouvements de "libération" qui entraient en rivalité avec les mouvements nationaux, dans la mesure où les contradictions entre luttes nationales et autres formes de lutte (de classes, de femmes) paraissaient insurmontables.

L'évolution récente du mouvement national palestinien conduit à se poser à nouveau la question de l'articulation des luttes nationales et des luttes de femmes. Dès sa fondation, ce mouvement a amené une visibilité politique des femmes, qui sont sorties de l'espace privé pour apparaître en public. Cette visibilité est devenue de plus en plus éclatante, et a trouvé un très large écho dans les propos et les textes militants (déclarations publiques, articles de presse, rapports, ouvrages, etc.)¹. Mais on sait que le discours militant est bien plus hagiographique qu'analytique et qu'il convient d'en élucider la portée et la signification. Le mouvement palestinien a également permis l'émergence (certes récente et limitée) de préoccupations et de réflexions qui se définissent elles-mêmes comme "féministes" dans un

1. Cf. par exemple : League of arab states, "Palestinian women in the Occupied Territories", Rapport de 1985; et Laila Jammal, *Contributions by palestinian women to the national struggle for liberation*, Washington, 1985.

rapport qui cherche à se construire avec ce que les Palestiniennes se représentent comme étant le "féminisme occidental".

L'insurrection (Intifada) qui s'est développée depuis décembre 1987 dans les Territoires arabes occupés par Israël (Cisjordanie et Gaza) a encore amplifié ce phénomène. Les commentateurs politiques ont insisté sur les modifications stratégiques au niveau de l'O.L.P. et des relations internationales entraînées par l'Intifada. Mais ils n'ont pas suffisamment insisté sur les effets que cette lame de fond a produits sur la société palestinienne, et en particulier sur les rapports entre hommes et femmes. Ces effets que je voudrais étudier ici tiennent à la fois à l'exceptionnelle durée (plus de 50 ans) du mouvement palestinien, à ses relations toutes particulières avec une certaine gauche occidentale, et aux formes que revêt actuellement l'Intifada. Avant de poursuivre, je souhaite préciser à quel point je suis consciente des limites d'une recherche conduite sur un terrain où se mène une guerre, où l'on ne dispose pratiquement pas d'éléments statistiques fiables, et où toutes les sources d'information ont une orientation politique ostensible, qu'il s'agisse des acteurs du conflit ou des organismes internationaux (O.N.U., U.N.R.W.A., O.M.S., B.I.T.) soucieux avant tout de justifier leurs divers modes d'intervention.

I. Femmes palestiniennes et constitution d'une communauté nationale

Le discours militant banal, qui offre une réponse en miroir aux mythes du sionisme, présente souvent la Palestine comme un "pays" au sens moderne du terme, pays pourvu de citoyens et qui aurait été "rayé de la carte"¹. La réalité historique est infiniment plus complexe. Province arabe de l'Empire ottoman, la Palestine n'apparaît comme pays en projet qu'à la fin de la Première Guerre mondiale, quand le Proche-Orient devient un enjeu majeur pour les puissances occidentales². Avant d'être une nation, la société palestinienne présente un caractère profondément disparate et hétérogène. Elle se compose d'un enchevêtrement de clans traditionnellement endogamiques et centrés chacun autour d'un village - les Hamulas³ - appartenant à différentes communautés religieuses. S'y opposent villes et campagnes où vivent à la fois des sédentaires et des bédouins, à quoi, depuis 1948, il faut ajouter l'univers complexe des camps de réfugiés. Cette opposition recouvre

1. Cf. Rosemary Sayigh, "Palestinian women: triple burden, single struggle", Les femmes et la modernité, *Peuples méditerranéens* n°44-45, juil.-dec. 1988, et Sonia Dayan-Herzbrun, "Tradition et modernité; une communauté en voie de constitution: les femmes palestiniennes", *Actes du XIII^e Colloque de l'ASLF*, t.I., Université de Genève, 1989.

2. Cf. Sonia Dayan-Herzbrun, art. cité, et Elias Sanbar, *Palestine 1948, l'expulsion*, Paris, Les livres de la Revue d'études palestiniennes, 1984, pp.9-18.

3. Cf. Yvonne Haddad, "Palestinian women: patterns of legitimation and domination", dans K. Nakhleh and E. Zureik, *The sociology of the Palestinians*, Londres, 1980, pp. 147-175, et Nahla Abdo-Zubi, *Family, women and social change in the Middle East: the Palestinian case*, Toronto, Canadian Scholar's Press, 1987.

partiellement l'opposition plus récente entre une bourgeoisie parfois assez riche, des paysans de plus en plus dépossédés, et un prolétariat originaire des villages et des camps, qui travaille le plus souvent en Israël dans des conditions extrêmement dures et sans protection sociale¹. Le projet national palestinien vise alors à constituer une nation au sens moderne du terme, à partir de ce patchwork complexe dans lequel se combinent stratifications sociales traditionnelles et modernes.

On commence ainsi à mieux comprendre la place qu'y occupent les femmes, qui deviennent comme le ciment de l'unification de la nation. C'est bien ce qui s'exprime dans la Déclaration d'indépendance qui, dans la nuit du 14 au 15 novembre 1988, a proclamé la naissance de l'Etat palestinien : "Nous rendons hommage à la femme palestinienne, héroïque gardienne de notre pérennité et de notre existence, et du feu qui nous anime." Cette formule résume ce qui a été une constante de la politique de l'OLP depuis sa formation en 1964. Dès 1965, en effet, a été créée au sein de cette organisation une Union générale des femmes palestiniennes, pour tisser entre les femmes un lien social et politique qui transcende la sphère du privé². A partir de là, les femmes sont appelées à sortir du cadre familial strict dans lequel elles étaient enfermées pour prendre place sur la scène sociale et politique. L'application de ce principe n'a cependant qu'une portée limitée. Dans la réalité du monde politique palestinien les femmes n'accèdent jamais à des fonctions de direction et se bornent le plus souvent à transporter à l'extérieur du foyer leurs rôles traditionnels. Il n'y a, pour le moment, que 5% de femmes au Conseil national palestinien, et une seule femme a été élue au Conseil du Fath, la tendance la plus importante de l'OLP, en juillet 1989. Encore n'a-t-elle dû son élection qu'à son statut de "veuve" et non à son activité militante propre (pourtant très réelle) puisque son mari, Abou Jihad, avait été assassiné par un commando israélien l'année précédente. La nomination toute récente (novembre 1989) d'une femme à un poste de représentant de l'OLP dans un pays européen manifeste cependant que rien n'est clos.

A ce niveau, l'essentiel est de noter que le projet politique palestinien de création d'un Etat-nation au sens moderne du terme, où les statuts se trouvent homogénéisés, entre en concurrence avec l'autorité patriarcale qui repose sur l'hétérogénéité et la hiérarchie. Mais ce projet moderne, qui met fin à l'exclusion des femmes de la sphère politique, n'est pas, on le verra, un projet égalitariste, dans la mesure où il ne touche pas au privé. Des militantes ayant toutes reçu une formation universitaire, interviewées à Ramallah (Cisjordanie) en janvier 1988, alors même qu'elles se rendaient à une

1. Cf. Marty Rosenbluth, "Harassing Palestinian unions", *Middle East International*, 7 novembre 1987, et "Migrants in their own land", *Internationale Labour Reports* n° 24, nov.-dec. 1987. Les deux romans traduits en français (ed. Gallimard) de la Palestinienne Sahar Khalifa (*Chronique du figuier barbare*, 1978, et *La foi des tournesols*, 1988) permettent de se représenter ce que sont ces conditions de travail.

2. Cf. Rosemary Sayigh, "Femmes palestiniennes", *Revue d'Etudes Palestiniennes*, printemps 1987, et Laïla Jammal, ouvrage cité.

manifestation, expliquaient qu'elles voulaient être les égales des hommes au dehors, pour mener la lutte avec eux et comme eux, mais pas dans leurs foyers.

Par ailleurs, les femmes sont appelées à produire sur leur propre personne les signes de l'unification nationale. Les robes traditionnelles qui, avant 1948, portaient la marque de la localité d'origine des femmes qui les revêtaient, sont devenues des "robes palestiniennes" brodées aux couleurs du drapeau¹. A travers elles s'exprime une identité nationale que les femmes signifient aussi dans le décor des maisons (galons qui ornent les rideaux, bougies sur la table du dîner, rubans qui nouent le paquet de friandises destinées à l'hôte, - tout est aux couleurs de la nation). A voir ainsi les femmes, telles de grands drapeaux vivants, défier les soldats de l'armée d'occupation, on perçoit l'investissement politique de leur corps comme l'écho de ce qui en fut, naguère, l'investissement patriarcal. L'honneur des hommes reposait sur l'intégrité (sexuelle) du corps des femmes. "Leur honneur repose maintenant sur la participation des femmes à la lutte" (Hanan Mikhaïl Ashraoui, doyenne de la Faculté des lettres de l'université de Bir Zeit. Interview réalisée en mars 1989.)

II. Femmes palestiniennes dans la lutte. L'Intifada

Même si le terme d'Intifada (qui signifie littéralement "réveil en sursaut") a déjà été utilisé au moment des révoltes de 1936 (Palestine) et de 1969 (camps du Liban), le mouvement insurrectionnel qui a pris naissance dans les Territoires occupés, en décembre 1987, est un mouvement de type nouveau. Du fait de son ampleur et de son caractère systématique. Mais aussi par sa forme. On l'a appelé également la Révolte des pierres, les jeunes Palestiniens étant chacun un David armé de sa fronde. Mais en dépit des jets de pierre à la portée plus symbolique que réelle, en dépit même des cocktails Molotov et de l'usage (rarissime) des armes à feu, ce mouvement est essentiellement non violent². Ce n'est que contre les "collaborateurs" que les armes sont utilisées de façon systématique, et cette fois avec la plus grande violence. Ce choix de la non-violence n'est pas moral, mais politique; il résulte à la fois d'une évaluation réaliste du rapport des forces, et de l'importance accordée au médiatique. L'Intifada s'articule autour d'un couple formé par le médiatique et le clandestin. Il s'agit de donner à voir et d'interpeller l'opinion internationale et la société israélienne dont la démocratie (à l'image de la démocratie américaine) est fondée sur la divulga-

1. Cf. *Mémoire de Soie*, Catalogue de l'exposition de costumes et parures de Palestine et Jordanie, p.373.

2. D'après les statistiques publiées le 31 mai 1988 par le Centre palestinien pour la non-violence "les actes spécifiquement non-violents représentent la majeure partie des mesures prises par la communauté à la demande du Commandement national unifié du soulèvement (soit 95,1%).

tion¹ : pratiquant une politique colonisatrice, traitant ses citoyens arabes comme des citoyens de seconde zone, Israël n'en demeure pas moins attaché à la liberté de l'information. Mais l'on sait que les messages des media peuvent être l'objet de toutes sortes de traitements et d'interprétations, et valoir comme pur spectacle, sans provoquer de réflexion politique.

Ce mouvement qui s'adresse avec une telle véhémence à l'opinion publique doit dans le même temps préserver une organisation clandestine, de façon à ne pas succomber sous les coups de la répression. Sont tenues secrètes la composition de la direction unifiée du mouvement dont on sait cependant qu'elle ne comporte aucune femme, les modalités de communication avec les responsables extérieurs de l'O.L.P., et toute information précise concernant les comités locaux.

Le dimension du symbolique dans l'Intifada est donc de loin la plus importante. Elle permet à la fois d'affirmer l'appartenance à la Palestine de la Cisjordanie et de Gaza, et l'unité ainsi que la centralité de l'O.L.P. La lutte se mène autour des drapeaux affichés sous forme d'autocollants que les Palestiniens sont ensuite brutalement sommés d'arracher, plantés, pour quelques minutes ou quelques heures au sommet d'un édifice. Les adolescents, souvent armés de fronde (référence biblique oblige) se rassemblent pour lancer des pierres en brandissant un portrait d'Arafat, etc. Dans ce jeu de la mort qui se déroule autour de l'imposition du symbole, les Israéliens ne sont pas en reste, qui ont commencé par donner le nom de "Judée-Samarie" à la Cisjordanie, et qui répriment avec la plus grande dureté toute expression de l'identité nationale palestinienne.

La simultanéité des actions menées à l'initiative de la direction du mouvement intérieur en liaison avec l'O.L.P. porte témoignage d'une réelle unité politique que de rares accidents viennent parfois troubler. La résistance à l'occupation israélienne s'inscrit également dans le long terme et la durée. Non plus seulement pour faire échec à l'occupant, mais pour poser les bases, aussi limitées soient-elles, d'une future autonomie palestinienne. C'est ainsi que doit se comprendre l'organisation du boycott de certains produits israéliens (en particulier des produits alimentaires), et leur remplacement, dans la mesure du possible, par des produits locaux. Des femmes ont, par exemple, entrepris de fabriquer, de distribuer et de commercialiser des aliments pour bébés, à base de pois chiches et de blé. De la même façon, l'organisation du self-help qui était déjà un élément central de la résistance (le *sumud*)² dans la période d'avant l'Intifada, a pris une extension considérable : cours parallèles et clandestins donnés pendant les très longues périodes de fermeture des établissements scolaires et universi-

1. Cf. Sonia Dayan-Herzbrun, "Le faussaire et l'objectif", *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. LXXXVI, 1989, pp.75-89.

2. Cf. Raja Shehadeh, *Tenir bon*, Paris, Ed. du Seuil, 1983.

taires¹; soins médicaux délivrés jusques et y compris pendant les périodes de couvre-feu, avec enseignement des techniques de premier soin; plantation de petits jardins potagers autour des maisons des bourgades et des camps, où l'on cultive les légumes nécessaires à l'alimentation (choux, tomates, haricots, aubergines, courgettes) quand les camions de ravitaillement sont souvent bloqués par l'armée; élevage de volailles, de moutons et de chèvres. Des comités agricoles, dans lesquels les femmes sont particulièrement actives, enseignent à ces anciens paysans déracinés que sont les habitants des camps, des savoir-faire perdus qu'ils se réapproprient en s'initiant à des technologies plus nouvelles (engrais, calibrage des fruits et des légumes, etc.).

On peut parler ainsi, à propos de l'Intifada d'un véritable "investissement politique du privé", dans la mesure où "les activités mises au service de la subsistance de l'individu et de la survie de l'espèce"² deviennent un enjeu politique majeur. Exemple parmi d'autres, celui de Tahani Abu-Daka, ancienne détenue administrative harcelée par l'armée israélienne en raison de ses activités dans une organisation de femmes de Gaza.

«Tahani et ses amies font marcher une coopérative dans le village d'Absan : elles y fabriquent de la pâtisserie et différents produits laitiers destinés à la bande de Gaza. Un officier de l'armée a entrepris de s'en prendre constamment aux femmes, au travail et chez elles. Il avait l'habitude de renverser le lait et est allé jusqu'à couper l'électricité. Quand Tahani lui a dit que ce qu'il faisait était illégal, il n'a pas hésité à la frapper. L'Association israélienne de défense des droits civiques (ACRI) a déposé une plainte concernant la conduite de l'officier et a publié un communiqué de presse à ce sujet. Deux semaines après l'électricité était rendue»³.

L'Intifada a vu également se renouveler l'organisation du mouvement national palestinien. Ce ne sont plus les habitants des villes et la bourgeoisie intellectuelle qui en détiennent majoritairement le leadership, mais aussi ceux qui viennent des campagnes et des camps, et avant tout les jeunes et les femmes. Ainsi au début de l'année 1989, c'est une jeune femme de 21 ans qui venait d'être élue à la tête du comité local de Ramallah. On assiste à un bouleversement des hiérarchies traditionnelles dont on peut se demander s'il est temporaire ou destiné à durer. Ce phénomène est encore amplifié par la structuration du mouvement en "réseaux" complexes et mal saisissables qui contraignent l'occupant à emprisonner une part de plus en plus importante de la population, à fin de terrorisation, certes, mais aussi dans l'espoir de s'emparer des "responsables". L'abandon d'une structure pyra-

1. En dépit des multiples pressions internationales, les universités palestiniennes sont fermées depuis le début de l'Intifada, et les établissements scolaires ouverts de façon très sporadique.

2. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Ed. Agora, 1988, p.114.

3. *Bulletin d'information de la Women's Organization for Political Prisoners (WOPP)* (P.O.Box 31811, Tel Aviv), de septembre 1989.

midale engendre, de fait, de tout autres rapports de pouvoir dont les femmes, mais aussi les jeunes, sont pour le moment les bénéficiaires.

Les objectifs de l'Intifada ont également largement infléchi ceux du mouvement national palestinien dans son ensemble, comme en témoignent les décisions prises depuis l'automne 1988 par les responsables de l'O.L.P., au risque de voir surgir brutalement d'autres problèmes laissés pour le moment de côté, et en particulier la question du sort des Palestiniens vivant dans les camps de réfugiés d'un certain nombre d'Etats arabes (Liban, Jordanie, Syrie). Ces objectifs tels qu'ils sont énoncés de façon récurrente par les Palestiniens des Territoires occupés sont de trois ordres :

- 1) autodétermination;
- 2) reconnaissance mutuelle des deux Etats (Israël et Palestine);
- 3) volonté démocratique. Le futur Etat palestinien devra avoir une structure démocratique, tant au point de vue politique qu'au point de vue social. Ce projet démocratique concerne au premier chef les femmes, et ce sont elles qui l'énoncent avec le plus d'insistance.

III. La visibilité croissante des femmes

C'est, en effet, la visibilité de plus en plus grande des femmes de l'Intifada qui donne force à leur parole. Si leurs fonctions politiques sont encore réduites, on peut dire qu'elles se sont emparées de l'espace public. Les hommes palestiniens étant eux-mêmes privés de tout droit politique, la situation des hommes et des femmes peut, à cet égard, paraître équivalente. Les Palestiniennes sont, elles aussi, présentes : - dans la rue, - dans les comités locaux, - dans les prisons.

Les manifestations de femmes palestiniennes ne sont pas chose nouvelle. Dès les années trente, l'Union des femmes arabes de Palestine, fondée en 1928, organisait des manifestations de femmes. Ces femmes, il faut le dire, étaient peu nombreuses, protégées par leurs longs voiles ou par les vitres des automobiles dans lesquelles elles s'abritaient. A Jérusalem, en 1929, l'Union des femmes arabes "organisa une manifestation en utilisant 80 voitures, qui firent le tour des consulats européens et bloquèrent les rues de la ville. Elles constituèrent une délégation de quatorze femmes pour rencontrer le haut commissaire britannique et lui soumettre leurs revendications"¹ qui concernaient, en particulier, l'annulation de la déclaration Balfour² et l'arrêt de l'immigration sioniste en Palestine. Soucieuses de respecter les traditions aux yeux desquelles il était inconvenant pour des femmes de rencontrer des hommes, elles demandèrent d'abord une entre-

1. Laïla Jammal, ouvrage cité, p.13.

2. En 1917, le ministre britannique des Affaires étrangères, A.J. Balfour, dans une courte lettre qu'il adressait à Lord Rothschild, déclara qu'il "envisageait favorablement l'établissement en Palestine d'un Foyer National pour le peuple juif"; cette petite phrase inaugura un processus qui conduira à la création de l'Etat d'Israël.

vue avec l'épouse du haut commissaire. Devant le refus des autorités britanniques, elles décidèrent d'aller de l'avant, et de rencontrer le haut commissaire lui-même. "C'était la première fois dans l'histoire, commente Laila Jammal, à qui j'emprunte ce récit, que des femmes palestiniennes participaient directement aux affaires politiques, et qu'elles étaient déterminées à tous les sacrifices"¹. Curieux commentaire qui voit dans l'infraction au code de l'honneur un dur sacrifice consenti par les femmes!

L'Intifada semble avoir bouleversé ces traditions. Il arrive encore que les femmes qui participent aux manifestations avec les hommes le fassent en groupes séparés. Le plus souvent, elles cherchent à occuper la rue avec eux, ravitaillant en cailloux les lanceurs de pierres, ou faisant circuler des citrons ou des oignons qui protègent des effets des gaz lacrymogènes. Certaines, au milieu des hommes, lancent également des pierres. Alors qu'auparavant les hommes encadraient les groupes de manifestantes, les Palestiniennes se mettent désormais au premier rang des manifestations, s'interposant entre les hommes et les soldats. Elles ont, disent-elles, pris conscience de la fragilité des hommes et entendent les protéger². Et il est bien vrai que les soldats israéliens hésitent davantage à frapper une femme qu'un homme. Elles profitent alors de ce temps de latence pour crier, interpeller les soldats et les obliger à s'expliquer. Elles ont ainsi le privilège de faire circuler une parole, mais cette parole s'inscrit non dans l'ordre du politique, mais dans celui du privé. Les Palestiniennes d'âge un peu respectable apostrophent les jeunes militaires en leur disant : "tu pourrais être mon fils : oserais-tu frapper ta mère?". Cette parole fait surgir la communauté d'un arrière-fond culturel qui réunit Juifs orientaux et Palestiniens, sans toutefois empêcher la haine. Mais on ne saurait en méconnaître la force symbolique.

L'usage des manifestations réservées aux femmes s'est cependant largement maintenu. Il est parfois difficile d'y démêler ce qui y relève de perspectives "féministes" de ce qui persiste d'une conception traditionnelle de la place des femmes définie uniquement en fonction du rôle qui leur est dévolu au sein de la famille, comme soeurs, comme épouses, mais avant tout comme mères³. Dans les sit-in que les femmes organisent devant les prisons ou les édifices publics, c'est ce statut qui est d'abord mis en avant. Ainsi, le 29 décembre 1988, des femmes de l'ensemble des camps de réfugiés de la bande de Gaza organisèrent un sit-in devant les bureaux de l'U.N.R.W.A., pour faire savoir aux responsables de cet organisme combien la présence quotidienne des troupes israéliennes rendait encore plus difficile la vie dans les camps. Une délégation de ces femmes, qui représentaient différentes organisations et différents comités de femmes de Gaza,

1. Cf. Laïla Jammal, p.13.

2. Interview de femmes (étudiantes, enseignantes et administratives) du comité de femmes de l'université de Bir Zeit, réalisé en mars 1989.

3. Faut-il rappeler que la seule façon polie de s'adresser à une femme palestinienne est de la désigner comme "mère de" son fils aîné.

racontèrent ce qu'avait été leur vie depuis trois semaines, alors que la plupart des camps étaient soumis à un couvre-feu ininterrompu :

«Durant la journée, nous avons subi les tirs et les gaz lacrymogènes, et chaque nuit les soldats pénétraient dans nos maisons pour nous frapper et pour arrêter les jeunes garçons», déclara une femme de Khan Younis. La levée du couvre-feu permet de faire le récit des violences endurées. Mais pour ces femmes, ce qui a été source de la pire souffrance - bien pire que la souffrance physique - a été de voir les soldats venir au milieu de la nuit pour emmener leurs fils. Plus de cent femmes qui participaient au sit-in criaient le nom et l'âge de leurs fils qui avaient été arrêtés»¹.

Beaucoup de ces femmes avaient été sérieusement molestées, et parfois même gravement blessées en tentant de s'interposer entre les militaires et leurs fils. Mais c'est de ces derniers qu'elles avaient avant tout le souci. On pourrait multiplier indéfiniment de tels récits.

Le rapport spécifique au politique qu'entretiennent les Palestiniennes (rapport médiatisé par le privé où dominent les relations familiales et le souci de la subsistance) permet de comprendre pourquoi c'est d'abord parmi les femmes que se crée une unité d'action israélo-palestinienne. Elles se retrouvent pour manifester ensemble ou pour faire des déclarations communes, mais aussi pour organiser l'approvisionnement en vivres et en médicaments des Territoires occupés, ou la confection de pull-overs destinés aux prisonniers. La dernière en date (31/10/89) de ces initiatives émane de l'Organisation des femmes pour les prisonnières politiques qui siège à Tel-Aviv (WOPP). Elle propose l'adoption de jardins d'enfants dans la bande de Gaza et dans le camp de Balata, près de Naplouse. Il s'agit de prendre le relais des responsables palestiniennes de ces jardins d'enfants qui ont été arrêtées, de pourvoir à l'équipement en matériel éducatif, et d'enseigner aux institutrices, aux mères et aux enfants à fabriquer des jouets. Les motifs invoqués par toutes ces femmes relèvent tantôt d'un féminisme explicite², tantôt de la référence traditionnelle aux rôles de mères, d'épouses et de sœurs³, qui permet de s'abriter derrière une respectabilité toujours mise en

1. Communiqué du Center for Arab Studies de Jérusalem (30/12/88).

2. "Le 2 décembre 1988, 150 femmes ont participé au premier rassemblement de féministes contre l'occupation. L'appel au rassemblement était rédigé en ces termes: "Le rassemblement des femmes pour la paix se fait autour du problème de l'occupation. Le rassemblement se propose de discuter le rôle des femmes dans l'occupation - des deux côtés du conflit. Notre désir commun est de mettre fin à l'occupation et de travailler à une solution ... En tant que féministes, nous luttons chaque jour contre l'oppression dans notre propre société. Nous sommes donc particulièrement sensibles à l'oppression d'autres groupes et d'autres peuples, qu'il s'agisse d'hommes et de femmes. Nous pensons que les règles de ce jeu qui divise le monde en victimes et en oppresseurs, en vainqueurs et en vaincus, ne sont pas celles qui apporteront une solution juste au conflit israélo-palestinien" (*The Other Front*, n°015, 8/12/1988).

3. Lors d'un meeting organisé par les "Femmes en noir" (Israéliennes qui militent très activement contre l'occupation) "Amal Labadi épouse et belle-soeur de militants expulsés du pays les mois précédents, ouvrit la réunion en expliquant aux femmes juives ce que signifiait l'Intifada

doute dès lors que des femmes occupent l'espace public, et parfois de la manière la plus agressive¹.

Aux premiers jours de l'Intifada, les Palestiniennes ont mis en place des comités locaux encadrés par des femmes leaders, qui militaient dans les différentes associations de femmes créées à partir de 1978, sur la base de l'appartenance à l'une des quatre grandes tendances de l'O.L.P.², et donc en rupture, au moins partielle avec les anciennes "sociétés de charité" urbaines et bourgeoises³. Les comités locaux regroupent des femmes d'origines politique et sociale très diverses (des islamistes aux communistes, et des femmes du peuple aux intellectuelles). La non-mixité est de règle dans les campagnes et dans les régions à dominante musulmane. Là où les chrétiens sont plus nombreux, les comités locaux ont finalement opté pour la mixité. Ces comités s'articulent avec des comités à visées plus spécifiques (comités agricoles, médicaux, comités de femmes organisant des gardes de nuit dans les camps, etc.).

Les femmes jouent un rôle déterminant à l'intérieur de ces comités. Lorsque des camps ou des villes sont encerclés par l'armée ou bien se trouvent soumis au couvre-feu, elles se chargent de leur faire parvenir les produits alimentaires de première nécessité. Il s'agit, soit des surplus de légumes produits par les coopératives de quartier, à l'incitation des comités agricoles, soit d'une partie des réserves de riz, d'huile ou de farine, constituées par rue ou par pâté de maisons, pour faire face aux situations dans lesquelles l'approvisionnement s'avère impossible. Le transport des aliments (ou dans d'autres cas des médicaments) se fait au long de chaînes nocturnes, dont femmes et très jeunes gens constituent les maillons⁴.

C'est parce que les femmes échappent dans une certaine mesure à la répression de l'armée d'occupation⁵ - pour des raisons qui tiennent non à des considérations morales mais à des choix stratégiques - qu'elles peuvent déployer une activité qui assure le maintien du tissu social palestinien. On peut considérer l'arrestation et l'emprisonnement d'un certain nombre de Palestiniennes comme une forme de reconnaissance de l'importance de leur engagement politique. Les mauvais traitements dont elles sont alors l'objet les visent directement en tant que femmes : elles subissent des agressions,

pour une femme et une mère dont le mari a été déporté " (*The Other Front*, n° 48, 12 septembre 1989).

1. Aux agressions sexuelles, verbales et physiques, contre les Palestiniennes, s'ajoutent les coups, les crachats et les insultes contre les Juives israéliennes qui militent pour la paix, en particulier les "Femmes en noir". Elles sont traitées de "sorcières, qui ne cherchent qu'à se faire baiser par les Arabes" (*The Other Israël*, octobre 1989, p.9), "d'araignées dont la morsure peut tuer" (*The Other Front*, n°54, 3/11/89).

2. Cf. S. Dayan-Herzbrun, "Tradition et modernité", p.92.

3. Cf. Rosemary Sayigh, "Palestinian women", pp.258-260.

4. Ces informations ont été fournies par des membres du Comité de femmes de l'université de Bir Zeit.

5. Un article du *Monde* du 8/12/89 estime à 14 000 le volant de Palestiniens emprisonnés (il s'agit d'une population "tournante"). Parmi ces 14 000, une centaine de femmes seulement, auxquelles la WOPP s'efforce de donner visage et histoire.

verbales ou physiques, de type sexuel, sont dépouillées de leurs vêtements, menacées de viol par les militaires, mais aussi par les prisonnières de droit commun avec lesquelles, parfois, on les enferme, etc. A l'encapuchonnage, aux coups, à l'isolement, à la privation de nourriture (que subissent aussi les hommes), viennent s'ajouter des atteintes à ce qui est visiblement conçu par l'occupant comme spécifiquement féminin : la pudeur, l'honneur, le sentiment maternel. Ainsi, en septembre 1989, une femme isolée dans une cellule de la section des interrogatoires d'une prison de Jérusalem entendit, à travers le mur, les pleurs d'un bébé et les appels au secours d'une mère. Après enquête, il s'avéra qu'il s'agissait d'un enregistrement destiné à exercer une très forte pression psychologique sur la prisonnière¹.

L'activité militante doit aider les femmes à résister à ces agressions, ce qui implique une certaine mise à distance de la représentation traditionnelle de la féminité : les femmes apprennent à se trouver hors des maisons durant la nuit - ne serait-ce que pour recueillir les prisonnières libérées (par intimidation) bien avant l'aube -, à répondre aux injures sexuelles des soldats par d'autres obscénités. On est au bord de quelque chose qui commence à ressembler à du féminisme, et même à se revendiquer comme tel.

IV. L'émergence de thèmes explicitement féministes

Largement minoritaires et marginales avant l'Intifada, les revendications féministes s'expriment désormais au grand jour dans l'élite palestinienne militante et cultivée. Elles ont trouvé leur légitimation dans la Déclaration d'indépendance d'Alger, qui lie démocratie et absence de discrimination, conçue comme égalité des droits. Dans le futur Etat de Palestine sera instauré "un régime parlementaire démocratique fondé sur la liberté de pensée, la liberté de constituer des partis, le respect par la majorité des droits de la minorité, et le respect par la minorité des décisions de la majorité".

«Ce régime sera fondé sur la justice sociale, l'égalité et l'absence de toute forme de discrimination sur la base de la race, de la religion, de la couleur et du sexe, dans le cadre de la Constitution qui garantit la primauté de la loi et l'indépendance de la justice»².

Ce texte d'Alger doit se lire à la fois comme un manifeste destiné à l'opinion internationale, comme une réponse aux islamistes, et comme une prise en compte des idées qui animent l'Intifada. Ses militantes les plus actives présentent la lutte pour les droits des femmes comme partie intégrante de la lutte nationale, qui n'a de sens que comme lutte pour la liberté et pour l'égalité des droits. "On ne peut être sélectif : la lutte des femmes est une partie de la lutte pour la liberté" (Interview de Hanan M. Nashraoui, du 2/3/89). Il est alors urgent qu'elles ne soient pas prises de court, au cas où

1. Informations fournies par le bulletin de la WOPP d'octobre 1989.

2. Texte cité d'après une traduction non officielle parue dans *Libération* le 16/XI/1988.

surgirait une solution politique, et où s'établirait l'Etat palestinien auquel elles aspirent. D'où leur souci de ne pas se laisser engluier dans la lutte quotidienne, et de développer un programme relatif aux relations de sexes (*gender agenda*). Elles veulent avant tout sauvegarder les acquis de l'Intifada et les institutionnaliser dans des textes de lois qui leur accorderaient les mêmes droits qu'aux hommes, et les protégeraient définitivement des dangers des codes privés, et autres codes de la famille, qu'elles ne connaissent que trop. Dans l'imbroglie juridique qui règlemente l'existence des Palestiniens (chrétiens et musulmans) des Territoires occupés, les rapports privés restent régis par la *chari'a* dont les militantes réclament l'abolition¹.

Au-delà de cette exigence fondamentale, se posent nombre de problèmes sur lesquels les femmes ont entrepris de réfléchir dans leurs comités respectifs ainsi qu'à l'intérieur d'une nouvelle structure mise en place le 7 mars 1989 : le Haut Conseil des Femmes qui coordonne les différents comités. Les objectifs qu'elles énoncent dans leurs réunions ainsi que dans les interviews sont multiples, et de tous ordres. Elles réclament ainsi :

- *L'indépendance économique* pour l'ensemble des femmes. La mise en place et le développement des coopératives qui se sont multipliées depuis le début de l'Intifada, en dépit des obstacles élevés par l'occupant, outre qu'elles représentent un embryon d'économie autonome pour la Palestine, paraissent aller dans ce sens, dans la mesure où à peu près toutes sont gérées par des femmes. Certaines de ces coopératives sont familiales et installées dans les maisons, d'autres se trouvent à l'extérieur et incitent les femmes des villages et des camps à sortir de chez elles. Elles reposent sur la modernisation et la collectivisation de techniques domestiques traditionnelles (confitures, conserves, etc.), et favorisent l'apprentissage de nouveaux savoir-faire, dont la gestion. Les femmes acquièrent des responsabilités, reçoivent un salaire, et s'habituent à confier leurs enfants à des crèches, compléments indispensables des coopératives. L'arrière-plan idéologique de ces entreprises est clairement exprimé : il faut développer une mini-économie locale sur une base socialiste, mais aussi transformer la société et mettre fin aux rapports qui soumettent inconditionnellement les femmes aux hommes. Le problème de l'emploi se pose aussi pour les femmes éduquées : le sous-développement économique consécutif à l'occupation de la Cisjordanie et de Gaza a, en effet, produit un chômage des diplômés d'université, qui pèse plus lourdement sur les femmes que sur les hommes², et auquel il faudra trouver une solution pour que les femmes jouissent de cette indépendance économique à laquelle elles aspirent.

- *La liberté de l'éducation* pour toutes les femmes. Il est bien vrai qu'en 1984, 42% de la population étudiante des Territoires occupés était féminine. Mais dans les camps de réfugiés, en dépit de l'action de l'UNRWA, et surtout

1. Interview des militantes du Comité de Bir Zeit.

2. Statistiques extraites du rapport de la Ligue Arabe (1985), "Palestinian Women in the Occupied Territories".

dans les campagnes, les filles sont retirées très tôt de l'école, afin de s'occuper des petits. La lutte contre l'analphabétisme a, du reste, été une tâche prioritaire de toutes les associations de femmes. Les militantes de l'Intifada ne se contentent plus de proposer des remèdes au coup par coup. Elles mettent en cause les usages familiaux traditionnels qui excluent les filles, en particulier les aînées, de l'éducation, et suggèrent des mesures de politique générale. Cela signifie pour elles que les femmes seront désormais considérées comme des individus, des personnes à part entière, et non plus comme des soeurs de combattants ou des mères de martyrs¹. Elles veulent, en somme, être reconnues comme des sujets de l'Histoire. L'Intifada leur en offre l'occasion, avec ses femmes capables de se battre jusqu'à la mort, telle Shunara, tuée en octobre 1988 et invoquée aujourd'hui comme héroïne éponyme.

- *La modification des rapports privés.* Même si la polygamie et le divorce ne semblent pas poser problème dans la Palestine occupée (le clan paternel "protège" les femmes d'un divorce dont elles ne disent pas nettement souhaiter avoir l'initiative), d'autres questions surgissent, que les femmes énumèrent en vrac. La solution de certaines relève clairement de mesures politiques; d'autres concernent bien davantage les us et les coutumes. Mais les femmes attendent, contre ce patriarcat qui les opprime et qu'elles n'osent accuser parce qu'il s'agit aussi de leurs compagnons de souffrance et de lutte, un soutien institutionnel de la part de l'Etat qu'elles espèrent contribuer à mettre en place.

C'est ainsi qu'elles demandent l'interdiction des mariages précoces (dans certaines régions il peut arriver que les petites filles soient mariées à douze ans, mais généralement on attend qu'elles aient au moins quinze ans), et la possibilité de choisir librement son mari. La dot constitue un obstacle à cette liberté de choix. Il faut donc la supprimer. La crise économique consécutive à l'Intifada a d'ores et déjà fait baisser le taux moyen de la dot de dix fois sa valeur; la dot moyenne est passée de 2 000 à 200 dinars (soit environ de 20 000 à 2 000 Frs.). L'idée d'un contrôle des naissances se répand. Sa portée reste toutefois limitée : pas plus d'un enfant tous les deux ans, disent les femmes des comités. Dans cette région du monde où le tabou de la contraception reste très fort², et le nombre moyen d'enfants par femme de 8,7³, on peut avoir le sentiment d'un saut qualitatif. Comme si l'on assistait à l'expression de l'ébauche d'un désir d'autonomie.

Ce désir apparaît aussi chez les femmes qui exigent :

1. Interview des militantes du Comité de Bir Zeit.

2. Cf. Rita Giacaman, *Life and health in three palestinian villages*, Londres, Ithaca Press, 1988. ("Il fut pratiquement impossible de discuter de leur attitude concernant la contraception avec aucune des femmes des trois villages" p.113). Universitaire palestinienne spécialiste de la politique de la santé, Rita Giacaman est la seule à fonder ses analyses sur une véritable problématique des rapports sociaux de sexes.

3. Rita Giacaman, ouvrage cité, pp. 93-106.

- de s'habiller à leur guise, sans subir la pression ou les interdits de leur père, de leur mari, ou de la rue . Or en plein Intifada, des Palestiniennes ont été insultées ou frappées à Gaza parce qu'elles étaient vêtues à l'occidentale¹;

- de sortir de leur maison, de circuler dans les rues quand elles l'entendent et de choisir leur propre domicile. Les militantes ont de fait conquis cette liberté, qui cesse dès lors que les motifs de leurs déplacements ne sont plus directement politiques. Même si les hommes dans les rues ont cessé de les harceler, ce sont leurs pères qui exigent qu'elles soient de retour à la tombée de la nuit, sauf permission expresse².

Avec le développement de l'Intifada, l'ensemble de ces revendications est référé de plus en plus clairement au féminisme, mais à un féminisme conçu selon un schéma qui tient à la fois du marxisme tiers-mondiste (les militantes palestiniennes voudraient faire du 8 mars un jour chômé), et de l'attachement inquiet aux particularismes culturels. Un certain nombre de femmes leaders ont été formées aux Etats-Unis et ont eu un contact direct avec le féminisme nord-américain. Hanan Ashraoui, doyenne de la faculté des lettres de Bir Zeit, qui exerce un véritable charisme sur la jeune génération, et se dépense sans compter, chez elle et à l'étranger, pour la cause nationale et pour la cause des femmes, a participé activement au "Women's Lib." des années soixante-dix, à Philadelphie où elle suivait des études de littérature. Elle en a tiré des conséquences pour la conduite de sa propre existence : un investissement professionnel intense, un mariage tardif sans cérémonie traditionnelle et sans dot, avec l'homme de son choix, au demeurant plus jeune qu'elle et qui partage avec elle tous les travaux domestiques. Elle y puise également un cadre théorique et une vision très claire des objectifs du mouvement. Mais pour elle, comme pour l'ensemble des femmes engagées dans la lutte, la coïncidence du combat pour les femmes et pour l'existence nationale, rend inacceptable la thèse du féminisme radical des années soixante-dix, - l'ennemi principal est le patriarcat - par laquelle elles caractérisent le féminisme occidental. Les féministes occidentales ont mené la guerre des sexes contre les hommes. Les Palestiniennes disent vouloir lutter avec les hommes, et n'user avec eux que de persuasion, voire de séduction. La litanie des plaintes exhalées dans les conversations privées ne débouche pas sur une véritable élaboration théorique. Certes il est dit que les femmes constituent une classe opprimée au même titre que les travailleurs³, et que leur oppression est du même ordre que celle des

1. Cf. Al Bayader, août 1988.

2. Les femmes de l'université de Bir Zeit interviewées qui étaient toutes soumises à cette contrainte, sauf une enseignante de 29 ans, avaient entre 22 et 27 ans.

3. Ce langage, de bois, est celui des militantes. Sahar Khalifa exprime la même idée, sous une forme plus pittoresque et plus authentique : "En fait, vous ne comprenez qu'une seule chose : que la femme est une ânesse qui doit broder elle-même sa propre selle pour que vous preniez plaisir à la monter" (*La foi des tournesols*, p.191).

pays colonisés, mais aucune analyse concrète ne vient relayer l'énoncé d'un principe aussi général et abstrait.

Au-delà de la conjoncture historique du mouvement de libération nationale, on se heurte à la structure d'une société dont les modes de socialisation sont fondamentalement unisexués - même si filles et garçons fréquentent ensemble un certain nombre d'établissements scolaires et universitaires -, et où les sexes forment, selon l'expression de Durkheim, "en quelque sorte deux sociétés dans la société"¹. Cette socialisation non-mixte dans le cadre de l'organisation clanique protège les femmes en même temps qu'elle les opprime. La constitution dès la prime enfance d'une identité de genre, où chacun des sexes s'oppose à l'autre, permet aux femmes de s'affirmer à l'intérieur de leur propre groupe sans chercher la reconnaissance des hommes, et sans attendre de leur amour (même conjugal) l'impossible réparation d'une très ancienne blessure narcissique². Aussi les féministes palestiniennes, dans leur souci de se distinguer des Occidentales en s'opposant à elles, expliquent-elles que l'homme, pour elles, n'est pas un modèle. L'Occident, à leurs yeux, étant du côté du pouvoir, et donc de la virilité, elles posent, à tort bien sûr, que le féminisme occidental voit dans l'homme un modèle. La mixité des institutions et des modes de vie, qu'elles jugent indispensables, exige qu'hommes et femmes changent autant l'un que l'autre. Point de vue que nous sommes nombreuses à partager.

Les véritables réticences vis-à-vis du féminisme occidental sont très rarement avouées. Elles apparaissent au détour d'une phrase, dans une confidence, un rire ou un silence. Elles tournent autour de l'inavouable question de la sexualité. Là, tout doit demeurer dans le non-dit. Il ne peut y avoir de relation sexuelle reconnue que dans le mariage. Les militantes célibataires (le cas le plus fréquent) ne peuvent afficher aucun lien; elles vivent chez leurs parents, sous contrôle familial. Leurs amours, si elles existent, sont totalement clandestines. Elles n'expriment aucune révolte contre cette contrainte qu'elles justifient par le souci d'une respectabilité qui ne les éloigne pas des valeurs de leur peuple. Inquiétante dénégaration : elles refusent de voir que leur statut reste régi par le code de l'honneur qu'elles ont intériorisé. Plus encore, elles ne se posent pas comme des sujets de la sexualité et du désir. Ainsi chez les militantes comme chez les femmes des camps, la contraception doit aboutir à un espacement des naissances dont la justification n'est pas l'épanouissement ou même la santé des mères, mais le souci de donner une bonne éducation aux enfants. La forme nouvelle qu'a prise le mouvement national palestinien, son ancrage sur la terre même de Palestine, avec pour conséquence un fort investissement politique du privé, ont accéléré chez les femmes leur prise de conscience de sujets politiques et ont provoqué une véritable aspiration à la citoyenneté. Mais en même

1. E. Durkheim, *Journal Sociologique*, Paris, PUF, 1969, p.99

2. Cf. S. Dayan-Herzbrun, "Production du sentiment amoureux et travail des femmes", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXXII, 1982.

temps, la minceur et la fragilité de leur réflexion politique sur le privé risquent de leur rendre difficile la pleine conquête du statut de citoyennes

Université Paris VII

LES ENJEUX POLITIQUES ET SYMBOLIQUES DE LA LUTTE DES FEMMES POUR L'EGALITE ENTRE LES SEXES EN ALGERIE

Rabia Abdelkrim-Chikh

Analyser la question de l'égalité des hommes et des femmes devant la loi pose le problème de la signification symbolique et politique de *l'inscription* dans la loi de cette égalité de principe.

La question des rapports entre la loi et son degré d'application ne sera pas posée ici. Le propos est centré sur les enjeux et les effets d'une lutte actuelle des femmes algériennes exigeant l'égalité entre les sexes. Il s'agit d'*écrire* dans la loi l'*identité* entre les hommes et les femmes, de réduire la *différence* réelle existant entre eux à leur commun rapport avec un troisième terme : l'individu abstrait, le citoyen.

Il ne s'agit pas de dire que la promulgation de textes juridiques peut entraîner (à elle seule) une transformation du rapport entre les sexes. L'existence de lois écrites sur l'égalité ne produit pas l'égalité dans la réalité empirique. Cependant la lutte pour l'égalité des droits est un moment important de son institution comme principe légal, générateur de luttes pour son application effective.

Le propos n'est donc pas de décrire l'inégalité de fait entre les femmes et les hommes en Algérie, mais de comprendre les enjeux politiques et la signification symbolique de la revendication de l'égalité dans la loi.

Si le débat sur le décalage entre les droits et les faits n'est jamais terminé, il est cependant deux niveaux qui, bien qu'articulés, doivent être distincts dans l'analyse : celui de la réalité empirique qui excède toujours les dispositions juridiques et celui de la loi écrite.

Cette distinction part de l'hypothèse d'une efficacité propre de la loi écrite : elle ne se mesure pas par le degré d'*application* du droit dans la

réalité empirique, mais par son effet structurant d'une conscience du droit qui ne se satisfait pas de l'état des lois à un moment historique donné, soit parce qu'il y a une absence d'inscription d'un droit dans la loi, soit parce que l'inscription est limitative.

Pour les femmes algériennes, l'inégalité de fait est légalisée dans un dispositif particulier s'inspirant de la *chari'a* qui consacre la discrimination entre les sexes. Le Code de la famille institue les relations juridiques dans la famille par l'organisation de la soumission des femmes à l'autorité des hommes (père, époux...), hypothèque toute autonomie et annule les autres dispositions juridiques où l'égalité est inscrite (la Constitution et le Statut du travailleur).

Le fondement explicite de ce Code étant religieux ¹, la question de l'égalité entre les sexes remet en cause une islamisation de la société qui a été voulue (et contrôlée) par l'Etat depuis l'indépendance et a été présentée comme une récupération de l'identité nationale. Les femmes chargées de la culture et des traditions incarnent l'authenticité (*el 'asl*). Leur accès à la modernité (*el âasr*) en devient difficile. Elles sont prisonnières des références contradictoires du discours politique de l'Algérie nouvelle².

Cette dichotomie s'est matérialisée, en 1984, par l'adoption du Code de la famille, malgré la mobilisation sans précédent³ des femmes pour refuser toute codification particulière.

La conscience du droit et l'aspiration à l'égalité

La référence à la notion d'égalité n'est pas une idée abstraite en Algérie : elle constitue véritablement un terme de référence, une valeur sociale concrète issue du mouvement de la guerre de libération nationale. Les modalités de mobilisation populaire pour l'indépendance ont forgé la cons-

1. En se référant à la Charte nationale et la Constitution, la commission a élaboré ce texte en se fondant sur les sources suivantes : 1. le Coran, 2. la tradition du Prophète (*sunna*) dont la véracité est reconnue par les savants compétents en la matière, 3. l'*ijmâa* ou consensus communautaire, 4. le *kîyas* ou déduction analogique, 5. l'*ijtihad* ou l'effort d'interprétation, 6. le *fiqh* ou droit selon les quatre rites orthodoxes et d'autres pour certaines questions.

2. Surtout de la période Boumediène (1965-78) qui a construit les fondements du projet social avec des grands discours d'orientations idéologiques fixant la cadre général des institutions, de l'Etat, et de la société : la période Chadli a introduit des modifications progressives et des réformes de fond au lendemain du soulèvement populaire d'octobre 1988, mais les termes de références, même s'ils ne sont plus soulignés avec insistance, demeurent inchangés.

La plupart des travaux sur les femmes en Algérie font apparaître cette dichotomie : parmi les plus récents, deux articles : Monique Gadant, "Nationalité et citoyenneté", Les femmes et la modernité, *Peuples Méditerranéens*, n° 44-45 juillet-déc 88 et M.B. Tahon, "A propos de la citoyenneté des femmes en Algérie", Table ronde sur la genèse de l'Etat Moderne, pratiques et représentations", Paris, mars 1988.

3. Cf. tous les mouvements de luttes et de manifestations publiques contre la promulgation du Code de la famille en 1981.

science du droit à l'égalité, à la justice où se rejoignaient une interprétation de l'islam égalitariste et une arabo-islamisation des droits de l'homme.

La société civile, au lendemain de l'Indépendance, exigeait de récolter les fruits de sa mobilisation pendant la guerre : les idées de justice et d'égalité, bien ancrées dans la conscience parce qu'acquises dans des conditions de luttes meurtrières, interpellaient fermement la classe politique qui ne "pouvait" prendre le risque d'y déroger.

Les exigences populaires vont aboutir à la mise en place d'un système de gestion politique et économique "populiste" (El Kenz, 1989) où les termes de justice et d'égalité sont des références constantes dans les discours qui accompagnent la mise en place des institutions et de l'appareil économique. Si l'exercice du pouvoir a été confisqué aux masses populaires, c'est cependant d'elles que les dirigeants tirent leur légitimité : négation des classes et de leur opposition accompagnant un discours populiste sur l'égalité sociale, démocratisation de l'enseignement, nationalisation des secteurs clés de l'économie et réformes agraires, répondaient aux exigences démocratiques.

Dans ce processus qui entretenait la conscience du droit de chacun (l'Etat est l'émanation du consensus, la République est démocratique et populaire...), les femmes, appelées en tant que citoyennes à participer "à l'édification nationale", étaient interpellées aussi en tant qu'épouses et mères des citoyens.

Cependant cette dichotomie, qui renvoie les femmes à la culture arabe islamique en même temps qu'à la modernité, n'empêche pas chez elles la formation de la conscience du droit à l'égalité : l'idée d'égalité et de justice, si prégnante et présente pour tout ce qui concerne le "public", ne pouvait manquer d'être transposée dans le privé, et ce d'autant plus facilement que l'islam, en Algérie, était un islam "démocratique" et "émancipateur".

Cette précision est importante pour montrer que l'idée d'égalité n'est pas une idée plaquée, importée. Elle s'est forgée dans un cadre historique déterminé, elle s'est incorporée dans le système des valeurs sociales et constitue un moteur pour des revendications visant à prolonger la conscience d'un droit en règles écrites qui en formalisent les conditions et en garantissent l'application.

Au niveau institutionnel : le clivage schizophrénique

L'égalité entre les sexes est garantie par la Constitution. Assorti d'articles spécifiques pour en garantir l'application, ce principe constitutionnel est bafoué par le Code de la famille qui institutionnalise la minorité civile des femmes en légalisant la soumission absolue à l'autorité des hommes.

Les débats à l'intérieur de l'Assemblée nationale sur le dossier du Code de la famille montrent comment s'est jouée alors une première défaite des femmes et la remise en cause d'un projet de société qui aurait dû (pu?) en finir avec cette schizophrénie des références (modernité/tradition).

«Que ce projet parle de la famille et surtout de la place de la femme dans cette famille. Mais il faut appréhender le facteur religieux comme un facteur libérateur. De même qu'il faut absolument tenir compte des articles 48 et 81 de la Constitution.(...)»

»La femme a déjà gagné ses galons durant la guerre de libération nationale. Comment cette femme qui est aujourd'hui pilote, médecin, députée, peut-elle être considérée comme un incapable juridique ayant toujours besoin d'un tuteur? Sortir la femme de sa situation ne signifie pas forcément la débauche.

»Quand on veut parler de statut personnel, il n'y a pas que le mariage, le divorce, la place de la femme et la succession qui peuvent nous intéresser. Il y a aussi le problème des enfants naturels, des femmes abandonnées, de la protection de l'enfance. A l'occasion de la discussion de ce projet, n'oublions pas que le peuple algérien tout entier et l'opinion mondiale suivent avec beaucoup d'attention le déroulement de ces travaux. Je crois que le choix est clair : soit on décide de placer notre pays dans le peloton des pays développés, soit on le met volontairement au ban de l'histoire en décidant de rester sous-développés. Toutefois, quelles que soient nos décisions, nous les marquerons d'une encre indélébile»¹.

«N'oublions pas que, bien après que cette Assemblée se soit renouvelée, le texte que nous allons adopter se répercutera sur la cellule familiale et y apportera des aménagements aux conséquences peut-être très graves... Nous n'avons jamais pensé à combattre notre passé, mais nous combattons fermement les aspects négatifs de ce passé.

»Cette femme que certains proposent de rabaisser au rang de serviteur-procréateur [s.e., nous devons la protéger]; et nous devons protéger l'homme de la servilité et de l'exploitation. Nous ne devons pas laisser l'islam aux fanatiques. D'ailleurs j'aimerais bien comprendre pourquoi chaque fois qu'on parle de la femme, on éprouve le besoin de parler de l'islam?»²

D'autres députés, rapportent les journalistes, insistaient sur la nécessité de confiner la femme dans un rôle de personne inférieure dont la qualité essentielle devait être la docilité. Ainsi ce député qui poussa le cynisme jusqu'à décrire à l'Assemblée les dimensions de la baguette (20 cm) avec laquelle la femme devait être quotidiennement flagellée. De même, ce député convaincu que le père est seul juge du " bon choix" pour le mariage de sa fille.

Malgré le courant moderniste qui souhaitait en finir avec la schizophrénie du droit algérien et tentait d'inscrire les femmes dans une citoyenneté réelle, malgré la mobilisation sans précédent des femmes, avec manifestations

1. Intervention de Mr Oucharef, député à l'Assemblée populaire nationale, rapporté par le quotidien *El Moudjahid*, 7 janvier 1982.

2. Mme Zhor Ounissi, dans ce même débat à l'A.P.N

publiques, rassemblements, pétitions et démarches auprès de l'A.P.N., de l'U.N.F.A., malgré le retour dans la rue des femmes de la bataille d'Alger, d'anciennes maquisardes, condamnées à mort pour la libération du peuple, ce sont les conservateurs qui ont triomphé.

Avec les femmes et sur la question des femmes, pas de compromis historique : les décisions sont définitivement tranchées quand, après avoir été retiré du débat de l'Assemblée nationale (fait sans précédent) par le président en 1982, le Code de la famille est promulgué deux ans plus tard.

Dernière institution à être structurée juridiquement, la famille est nettement et clairement enfoncée dans les pesanteurs du passé et ce sont les pires traditions qui se sont trouvées légalisées. Légitimées par leur forte contribution aux luttes de libération nationale, les femmes pouvaient prétendre à une égalité de principe : les oscillations des discours généraux sur la participation des femmes et les droits qu'elles auraient ainsi gagnés, les ambiguïtés dans la négociation, entre *el asl* et *el âasr*, sont ainsi définitivement closes.

L'Algérie indépendante, démocratique, populaire et socialiste (d'alors) s'est instituée musulmane en institutionnalisant l'infériorité juridique des femmes. Comme si le compromis nécessaire, pour réparer les dégâts culturels du modèle technico-industrialiste, devait imposer une forte compensation, comme gage de son authenticité-arabité-islamité. L'incapacité à gérer une modernité qui ne soit pas que mimétique, c'est-à-dire l'incapacité à inscrire le processus de modernisation technique dans un processus de modernisation culturelle, est patente. Les capacités créatrices du mouvement social sont confrontées à l'effort constant pour le contenir, les cultures populaires figées dans une attitude de défense contre les agressions de l'Etat fort se trouvent contraintes à une stratégie de repli sur les "sources authentiques".

Si dans les discours généraux, qui ne prêtent pas à conséquence, on trouve çà et là des références à l'égalité et à la citoyenneté des femmes, on remarque que celle-ci est toujours assortie de limites au nom du refus de l'Occident.

«Gardons-nous de tomber dans le piège d'une conception erronée de l'histoire ou de procéder à une analyse incomplète ou tendancieuse de la Révolution. Quant aux problèmes de la femme et à son rôle dans la société, point n'est besoin de rappeler que la femme dans notre pays, loin d'attendre l'octroi de ses droits, les a acquis par ses sacrifices et sa lutte, à l'instar de son époux, de son frère et de son père. Dès le début, la femme algérienne a lié sa liberté à celle de son peuple. Aussi les discussions marginales sur les droits de la femme et sa libération vers lesquelles certains veulent nous entraîner doivent-elles être closes»¹.

Le double système de référence permet de colmater le clivage entre l'intérieur et l'extérieur, le dedans et le dehors, le national et l'étranger

1. M. Yahyaoui, au congrès de l'UNFA en 1978.

(occidental), sur le mode de la compensation, de la réparation d'une "altération du social" que produit toute revendication. Mais les dommages sont encore plus grands quand il s'agit de l'égalité entre les femmes et les hommes :

«La revendication de la liberté, de l'égalité des salaires et dans le travail ainsi que la discussion en commun de problèmes tels que le divorce, le mariage ou la participation à l'action politique, ce genre de préoccupations qui prévalent dans le monde capitaliste découlent en réalité d'attitudes bourgeoises dénuées de toute dimension sociale et procèdent de l'individualisme et de l'égoïsme». (*id*)

Les revendications d'égalité des femmes sont un piège et sont rangées parmi les valeurs (étrangères) de la bourgeoisie capitaliste, alors que l'Algérie socialiste consacre l'inégalité entre les sexes. Je crois que cette intervention au congrès de l'U.N.F.A. du responsable du FLN nommé par Boumédiène exprime clairement la schizophrénie institutionnelle. S'opposant à l'individualisme et à l'égoïsme du capitalisme, Yahyoui recommande "d'avancer des propositions constructives qui préservent l'existence de la famille et les traditions de notre société, sans oublier une question essentielle qui doit sous-tendre toute proposition : le respect de nos traditions arabo-musulmanes". (*id*)

Les femmes sont le lieu où *s'inscrit* institutionnellement le dedans, l'authentique, *el 'asl*, face aux dommages que pourraient causer *el âasr*, la modernité, qui est économique et l'affaire des hommes entre eux. Les droits acquis par les femmes par leurs sacrifices et leurs luttes sont clairs : elles doivent continuer dans la même voie, continuer à se taire et préserver la nation des agressions extérieures, en étant le pilier de la cellule de base de la société qu'est la famille.

Le pouvoir algérien se dotera donc d'un système juridique concrétisant cette orientation et matérialisant l'inégalité entre les sexes. L'incapacité à promouvoir une modernité réelle a cantonné la moitié de la population dans le gardiennage du passé.

Ce faisant, le pouvoir politique a pris la responsabilité historique d'institutionnaliser la misogynie en réduisant l'islam à son interprétation la plus rétrograde, comme si celui-ci était définitivement clos et ne pouvait jamais s'accommoder de rapports égalitaires entre les sexes.

Sans aucun effort d'interprétation de la religion (*ijtihad*), il est possible, en reniant toute piste moderne (pourtant déjà expérimentée par les Réformateurs musulmans)¹, en renonçant à rendre cohérentes l'appartenance identitaire et les valeurs égalitaires entre les sexes, le pouvoir algérien, pour consolider le "consensus", a jeté en pâture à toutes les idéologies rétrogrades, les femmes et l'espace privé, pour que les hommes dépossédés de tout, réprimés dans le public, puissent se ressour-

1. Le Mouvement de renaissance islamique *en nahdha* : avec Md Abdou et K. Amin (début du XX^e siècle).

cer et se revitaliser en anihilant, individuellement, la force des femmes. Le privé est livré à l'arbitraire masculin, pour que le pouvoir garde le monopole de l'arbitraire sur les affaires publiques.

La pluralité des pratiques

On sait que l'égalité de principe écrite dans la loi s'accommode, et pendant très longtemps, d'inégalités réelles. Il est tout aussi certain que l'inégalité juridique ne commande pas systématiquement toutes les pratiques.

Malgré les limites imposées, celles-ci sont plus complexes. Elles mettent en mouvement une pluralité d'initiatives et une ouverture qu'aucune volonté politique ne peut totalement soumettre et maîtriser.

Dès lors, on rencontre des tensions et conflits plus ou moins forts, un enchevêtrement des systèmes de représentations et des pratiques qui se modifient et se transforment. Même s'il y a rien de définitif pour chaque femme, même si la progression n'est pas linéaire pour l'ensemble, des espaces de liberté sont gagnés tous les jours.

On ne peut dire aujourd'hui que la modernité soit le monopole d'un groupe social. Sous des formes différentes toutes les femmes y sont confrontées.

Les éléments d'une enquête¹ réalisée auprès de femmes des quartiers populaires d'Alger (El Harrach, Badjarah) et de petites villes à la périphérie d'Alger (Ouled Moussa, Rouiba, Boudouaou) permettent d'illustrer cette affirmation. A une question ouverte sur le rapport mère/fille, dans un contexte où l'entretien était centré sur la fécondité, toutes les femmes, quel que soit leur âge, ont abordé le thème de la modernité qui a transformé les conditions de vie des femmes. Les plus jeunes pour dire qu'elles ont plus de libertés que leurs mères, et les plus âgées pour dire que leurs filles sont plus "heureuses" qu'elles : l'élément concret commun qui permettait ce diagnostic est la possibilité acquise de *sortir et parler* (avec leurs maris). Elles ont plus de libertés. C'est un constat général, quels que soient les conflits et les remises en cause : la rupture avec le passé, c'est la possibilité de sortir, de voir, d'ouvrir les yeux, et d'en parler.

Une analyse systématique des entretiens est en cours, mais d'ores et déjà, il est frappant de remarquer que des femmes, qui seraient décrites a priori comme confinées dans l'espace intérieur, disent qu'il y a une rupture entre la situation des mères et des filles et que cette rupture porte sur une liberté de circulation et de paroles de plus en plus grande : "... moi, j'ai plus de liberté que ma mère, qui ne sortait pas, qui ne voyait rien, et maintenant pour mes filles, c'est encore mieux que pour moi..."

1. Enquête actuellement en cours, que je réalise à Alger, au Centre de recherche en économie appliquée pour le développement (C.R.E.A.D.), sur "Femmes, fécondité et travail".

L'association entre liberté des femmes et indépendance du pays n'est pas argumentée en termes de plus de droits pour les femmes, etc., elle est énoncée avec la certitude d'un constat.

On pourrait avancer ici que la guerre de libération nationale a joué le même rôle révolutionnaire que 1789, au niveau des consciences, et qu'elle a ainsi permis, au lendemain de l'Indépendance, par la nouvelle sémantisation du champ culturel d'*incorporer* les valeurs d'égalité, de liberté, de

Autant que la culture propre (berbérité, arabité, islamité), les nouvelles valeurs ont été appropriées et structurent les représentations. Même si elles ne sont portées par aucune institution, ni aucune loi écrite, elles sont devenues partie intégrante du patrimoine historique des femmes.

Les luttes des femmes pour l'égalité

Les pratiques sociales, malgré la volonté politique de maîtrise totale des femmes, obéissaient à un processus de maturation de la modernité. Toutes les femmes, y compris dans les campagnes les plus reculées, se sont senties concernées, à des degrés divers, par lui : imposer à l'époux son droit aux soins médicaux, lutter pour la scolarisation des filles, exiger de sortir. Enfin la conquête au quotidien de tous ces droits, du plus modeste au plus grand, choisir son époux et travailler loin du domicile des parents ont permis au mouvement des femmes de se concrétiser dans des groupes organisés et des programmes de revendications.

Depuis l'Indépendance, jusqu'à l'explosion des organisations "intégristes" (1988-89), les luttes des femmes pouvaient s'appuyer sur la modernisation en cours et si la mobilisation a porté principalement et quasi exclusivement sur le droit, c'était pour accélérer ce processus.

Polarisées sur le Code de la famille, les luttes visaient le niveau institutionnel pour exiger de déjouer les contradictions flagrantes du pouvoir politique en insistant sur l'infamie de la légalisation de l'inégalité entre les sexes et sur le caractère anticonstitutionnel de la loi sur la famille. Les femmes ont imposé un mouvement autour de leurs propres revendications. Bien avant l'"octroi" de la démocratie par Chadli, au lendemain du soulèvement populaire d'octobre 1988, les femmes se sont imposées comme force démocratique. Un groupe de militantes constituées en Collectif indépendant des femmes (février 1981)¹

- exige publiquement le 8 mars 1981 des *lois civiles* au lieu d'un Code de la famille soumis à la *chari'a*,

- dénonce le caractère anticonstitutionnel de ce Code,

1. L'histoire de ce collectif est retracée avec les contradictions et les conflits du moment par Rabia Abdelkrim-Chikh "Les femmes dans le Monde arabe. Une seule question : être autonome ou pas." *Sou'al*, N° 4, novembre 1983.

- ose pour la première fois, sans qu'aucune structure existante à l'époque ne permette même de l'envisager, se porter partie civile contre l'Etat qui enfreignait son propre droit en ne respectant pas la Constitution.

Ce programme faisait enfin naître en Algérie la question de la fonction propre de la *loi écrite*, moment constitutif de l'entrée dans la modernité.

Ce Collectif en avançant l'idée de lois civiles levait un interdit symbolique majeur et concrétisait l'élargissement du politique : les rapports entre les sexes cessaient d'être une simple affaire *privée*.

Or des femmes s'attaquent à une place forte du système, puisque, issues du Collectif indépendant des années 80, elles osent expliciter leurs revendications en créant en mai 1985 l'Association "pour l'égalité des femmes et des hommes devant la loi"¹.

De façon paradoxale, l'intégration des femmes aux droits communs se fait par la négation de la différence sexuelle et le refus des marqueurs sociaux qui en sont le support.

Les femmes de l'Association pour l'égalité expriment fortement cette idée puisqu'elles ont éprouvé le besoin de donner une réponse à un article d'une journaliste, intitulé "Femmes pour le droit à la différence" (*Algérie Actualité* n° 1206, novembre 1988).

«Cependant, et pour rétablir la vérité, votre article appelle de notre part les remarques suivantes : Il n'a jamais été question pour nous de revendiquer le "droit à la différence" car cette dernière est un fait naturel, établi, qui n'a guère besoin d'être revendiqué.

»Par ailleurs, nous pensons que le droit à la différence a pour conséquence logique et inévitable la différence des droits! Or nous nous battons, comme le précise si bien l'objet social de notre Association, pour l'égalité devant la loi entre les femmes et les hommes. L'article 2 de nos statuts stipule : l'association a pour objectif : d'apporter sa participation, sa contribution, ses propositions pour la mise en oeuvre de toute mesure visant à la concrétisation de l'égalité devant la loi entre les femmes et les hommes, égalité stipulée par la Constitution algérienne .

»Elle s'inspire aussi : - de la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples; - de la Déclaration universelle des droits de l'«Homme».»

Dans le débat sur la nouvelle Constitution, les revendications de certaines femmes s'approfondissent :

- Séparation des pouvoirs religieux et politique, c'est-à-dire que les femmes affirment une nouvelle dialectique entre les frontières du

1. L'Association pour l'égalité des femmes et des hommes devant la loi a été créée en mai 1985, par un groupe de femmes issues du Collectif indépendant des femmes de l'université d'Alger, résultant des luttes contre le Code de la famille en 1981. L'association n'a jamais reçu d'agrément jusqu'en juillet 1989, à la suite des réformes entreprises en réponse au soulèvement populaire d'octobre 1988. D'autres associations, ayant des programmes différents se sont alors constituées.

public/privé : les femmes ne peuvent gagner l'espace public de la loi écrite que si la religion devient une affaire privée.

«Le Coran se prête à toutes les interprétations possibles. Nous pouvons avoir un législateur qui fera une lecture progressiste du Coran, et un autre qui en fera, au contraire, une lecture réactionnaire. Aussi pour éviter ce danger, il vaut mieux séparer la religion de l'Etat" (Wahiba, psychologue, interview).

»Dès qu'on pose comme postulat que l'islam est religion d'Etat, on impose forcément des limites à l'Etat de droit. Nous pensons que l'islam est la croyance en Dieu et son Prophète. Tout le reste n'est qu'appréciation individuelle. Chaque personne est responsable de ses convictions.

»Un Etat de droit, c'est un Etat qui assure l'égalité de tous ses ressortissants devant la loi. L'Etat doit également garantir la liberté de culte, de croyance mais ne doit pas les imposer».

Ces propos tenus par Khalida Messaoudi, présidente de l'Association pour l'égalité devant la loi, lors d'un débat regroupant des femmes du mouvement sur la constitution (*Algérie-Actualité* : janvier 1989), donnent le ton par rapport aux enjeux majeurs de la société algérienne et de la forme politique d'un Etat moderne.

Le refus de la spécificité des femmes, ou du moins la revendication au niveau de la loi d'une non-spécificité des femmes, se fait dans une conjoncture historique et un contexte culturel où la séparation entre les sexes est ségrégation et la différence, discrimination légalisée. On peut considérer cette position, non pas comme un retard quelconque par rapport à l'identité de femmes qui se construit dans le mouvement des femmes à l'échelle mondiale, mais au contraire comme un moment de radicalisation révolutionnaire, car elle implique une transformation du rapport de forces et une remise en cause des références de la société politique dans son rapport à la société civile.

Dans le contexte idéologique et politique décrit ci-dessus, la lutte des femmes, pour se constituer en force politique indépendante, est aggravée par le retour en force du sacré, utilisé comme arme au service d'intérêts politiques bien humains.

Cette aggravation est essentiellement liée au fait que, plus que dans les décennies précédentes, les femmes sont mises aujourd'hui face à une triple transgression, dès qu'elles posent la question de leur inscription sociale :

- transgression de la légalité : le problème de l'égalité des sexes devant la loi les met en opposition avec le pouvoir juridique notamment;
- transgression de la légitimité : si les femmes contestent les abus de pouvoirs, elles remettent en cause la légitimité des pouvoirs en place, fondés sur leur exclusion;
- transgression de la sacralité imposée comme référence culturelle et fondement de la législation.

Le rapport des femmes à la religion s'inscrit à trois niveaux :

1) La religion comme ensemble de pratiques de la société civile : pratiques sociales, religieuses, culturelles; religion populaire où se dialectisent croyances, traditions et cultures locales (magies, superstitions, maraboutisme...) avec des éléments religieux.

2) la religion d'Etat : pôle de référence et de légitimité du pouvoir d'Etat, inscrite dans la Constitution ou dans des institutions spécialisées, elle a une action directe sur les femmes par le biais de la législation (Code de statut personnel).

3) Les organisations politiques islamistes : partis d'opposition qui remettent en cause les pratiques religieuses de la société civile et la légitimité religieuse du pouvoir, en exigeant un retour à "l'orthodoxie". Tout se passe comme si on assistait à la mise en place d'un clergé en Islam, alors qu'il n'y a pas d'église ni d'institution diffusant le magistère dogmatique.

Le caractère nouveau de la situation sociale et politique des femmes dans les pays musulmans est entièrement lié à l'expansion des organisations politiques islamistes qui modifie les rapports de force au niveau politique. Elle recompose les alliances et relance les conflits en remettant à l'ordre du jour la question de la "crise" culturelle et civilisationnelle dans les sociétés musulmanes.

Les questions de fond sont posées : la dépendance structurelle des pays du Sud : dépendance économique et culturelle (*ghaz'oui el fikri* : agression culturelle de l'Occident). Mais les moyens proposés pour sortir de la crise et de la dépendance sont erronés.

Malgré les rivalités et les conflits internes au mouvement islamiste, le contenu de la doctrine et de la méthode du *jihad*, commune à toutes les organisations, les situe dans un rapport de "guerre idéologique" à la fois contre les pouvoirs en place, accusés de complicités avec l'Occident, et contre les pratiques religieuses populaires accusées de paganisme : tout se passe comme si les partis islamistes se conduisaient comme des conquérants en terre "ennemie" qu'il faut islamiser ou re-islamiser.

Ce *jihad* prend l'allure d'une guerre meurtrière contre les femmes, symboles de l'altérité. Il rencontre un écho dans la mesure où il manipule le sacré qui est constitutif des pratiques sociales de la société civile.

Les nouveaux "propriétaires" de l'islam profitent ainsi d'une "rente de situation" pour étendre leur hégémonie dont aucun autre parti politique ne peut se prévaloir.

Les paradoxes de la question des femmes dans l'imaginaire politique

"La Femme" est le support principal des discours sur l'identité, le national : "Renvoyer l'identité féminine au national, c'est l'opposer à l'autre" (M. Gadant, 1988) et cela, dans le même temps où elle fonde l'identique. Pour cela même, elle est l'altérité absolue au niveau anthropologique et radicalement différente au niveau socio-historique : pour exprimer

socialement l'identité culturelle et nationale, pour défendre l'appartenance et l'attachement aux valeurs arabo-islamiques, les Algériens s'appliquent avec acharnement à le faire par la définition d'une identité spécifique des femmes s'inscrivant dans une série d'oppositions entre les sexes et se matérialisant dans le dispositif juridique du Code de la famille. L'Algérie, si elle connaît des bouleversements de tous ordres et à tous les niveaux, peut être fière d'avoir un espace de permanence, de continuité : elle est musulmane par ses femmes, puisque au niveau institutionnel et légal, seul le Code de la famille est explicitement fondé dans le patrimoine islamique (Coran, *sunna*, *fiqh*).

Ce paradoxe entre l'identique et l'autre se trouve réactualisé et porté à son terme par les nouveaux discours politiques des dirigeants "islamistes" : dépouillant de toute ambiguïté les discours idéologiques du pouvoir central, ils mettent un terme à la bi-polarisation schizophrénique des références (*el'asl/el âasr*) en se concentrant sur l'exigence de l'application exclusive aux femmes de la *chari'a*.

Au moment où les femmes s'affirment comme forces organisées avec des revendications propres, orientées principalement sur la nécessité de résoudre "la schizophrénie" du droit, c'est un bouleversement sans précédent de toute la société algérienne, qui décompose les anciennes alliances et recompose de nouveaux rapports de forces, avec l'apparition des organisations politiques (F.I.S. : Front Islamique du Salut, et la Da'oua) s'appropriant l'islam comme arme principale focalisée jusqu'à l'obsession sur la question des femmes.

Si l'analyse en termes de bi-polarisation (modernité/authenticité) pouvait d'abord sembler schématique, elle s'avère de plus en plus opératoire dans la nouvelle conjoncture politique, car toute dialectisation de ces termes devient impossible. L'islam se radicalise (B. Etienne, 1987), en opposant aux maux engendrés par la modernité un retour à l'authenticité en exigeant l'application de la *chari'a* et un retour à l'orthodoxie (tels qu'ils l'interprètent) opérant un contrôle absolu du corps des femmes.

Tout se passe comme si les ambiguïtés entretenues par l'Etat donnaient naissance à deux forces opposées :

- le mouvement des femmes approuvant clairement la modernité, c'est-à-dire une démocratie réelle, celle qui concerne, non pas la sphère politique des luttes partisans pour l'accès au pouvoir, mais celle qui s'incorpore dans le tissu social et dialectise le rapport privé/public pour transformer les rapports sociaux jusqu'au point limite de celui qui définit les rapports de sexes.

- les groupes islamistes ayant pour cible principale et moyen "confortable" d'étendre leur hégémonie, le statut des femmes dans une société qui, pour retrouver son âme, aurait besoin, selon eux, de les discriminer dans la loi et dans les faits.

La doctrine de l'islam : cause efficiente de la situation des femmes?

L'islam est-il plus misogyne que d'autres religions? La situation des femmes est-elle un effet direct du contenu de la doctrine? Non, car une idéologie ne vaut que par les forces sociales qui se l'approprient. Pour prendre un exemple, on peut se demander si le christianisme est la cause de la libération des femmes. Chaque fois qu'une religion est idéologie d'Etat, référence officielle du politique, elle devient répressive. Le problème est donc celui du politique et non du contenu en lui-même de la doctrine religieuse.

Pourquoi alors la situation d'enfermement des femmes dans les pays berbéro-arabo-islamiques?

1) L'identité culturelle face aux agressions coloniales s'est traduite par l'attachement à ce qui est spécifique aux femmes et à la survalorisation de cette spécificité. Elles ont été chargées du lourd fardeau de la garde des valeurs arabo-islamiques.

2) Le contenu culturel lié aux valeurs méditerranéennes et arabo-berbères, de séparation des sexes entre dedans/dehors, public/privé (antérieur à l'islam et débordant son aire d'influence) est exacerbé par les conditions économiques et sociales, où l'ancien est détruit sans production autonome de nouveau. La modernité technique est introduite par l'agresseur colonial, d'où la facilité d'exploiter idéologiquement toute modernité en l'identifiant à l'étranger exploiteur.

Mais les causes extérieures ne sont évidemment pas les seules efficientes : elles n'agissent que dans leur relation aux causes intérieures qui sont politiques et économiques et secondairement culturelles. Cela doit-il signifier que le culturel n'a pas d'effet propre?

Le culturel a un effet propre au niveau des représentations, d'un être au monde, mais il est diffus. Les éléments négatifs contre les femmes ne deviennent répressifs et violents que lorsqu'ils sont institutionnalisés par le politique.

Si donc la culture islamique a un effet sur la situation des femmes, c'est par son appropriation par des groupes politiques qui (re) sacralisent toutes les pratiques coutumières et retravaillent le corps de la société à partir d'une misogynie active que rien n'a tenté de brider.

C'est parce que les femmes étaient à peine "tolérées" dans l'espace public et dans le travail notamment (à peine 4,5 % de femmes actives en prenant en compte les femmes partiellement occupées), c'est parce que cette place de mineure a été légalisée, qu'il est possible aujourd'hui d'assister au déferlement dans le réel d'un délire paranoïaque sur les femmes.

L'appropriation de l'islam par les régimes politiques (religion d'Etat contrôle sur tous les mouvements d'idées, impossibilité de débat libre et ouvert sur la culture) a fait peser un interdit de penser sur les intellectuels. Il

n'y a eu ni développement ni créativité au niveau philosophique et le seul islam autorisé se réduit à quelques schémas sclérosés et dogmes simplistes servant les intérêts politiques des groupes pour asseoir leur hégémonie. Cet asservissement de l'islam aux fonctions de légitimation du pouvoir lié à la répression de la liberté d'expression a produit un appauvrissement de la pensée et a empêché la confrontation des interprétations et des lectures des textes sacrés.

En ce qui concerne les femmes, les arguments sont d'une pauvreté navrante si elle n'était dangereuse; fondés sur une misogynie primaire, ils réactivent les noyaux "durs" des cultures populaires structurées par le patriarcat.

La doctrine du Front islamique de salut (F.I.S.)¹

Le lieu des femmes : l'intérieur

«Le lieu naturel de la femme est le foyer... Si nous sommes dans une société islamique véritable, la femme n'est pas destinée à travailler. Ainsi elle ne quitte pas son foyer afin de se consacrer à la grandiose mission de l'éducation des hommes... La femme est une productrice d'hommes, elle ne produit pas de biens matériels, mais cette chose essentielle qu'est le musulman. Scientifiquement, il est admis qu'il est impossible à une femme de concilier son travail et ses obligations.»(F.I.S., 1989)

Prescription explicite et pratique quotidienne contre la mixité.

«La mixité dans les écoles, les lycées et les universités a eu pour conséquence la prolifération des bâtards. La dépravation s'est répandue, et nous voyons la femme ne plus se cacher et étaler aux yeux de tout le monde son corps maquillé et nu... »(Benazouz Zebda, membre fondateur du F.I.S., *Algérie Actualité*, mars 1989).

«Dans nos institutions scolaires et universitaires, est-il admissible d'autoriser la mixité? C'est contraire à la morale islamique. Il faut séparer les filles des garçons... et consacrer des établissements à chaque sexe. Par ailleurs, laisser un homme et une femme travailler dans un même bureau est en contradiction avec notre morale. »(Ali Belhadi : *Horizon*, 23 mars 1989).

Les femmes veulent quatre hommes

Tous les programmes, en multipliant les anathèmes, les injures et les violences, tendent à expulser de l'algérianité et de l'islamité, les femmes qui revendiquent des droits et a fortiori l'égalité avec les hommes.

1. F.I.S., Front Islamique de Salut : réunion de plusieurs courants islamistes algériens regroupés en association en 1989.

Cette notion, plus que toutes les autres (promotion, émancipation) est connotée par le laxisme, voire les mauvaises mœurs, etc. Pour réprimer cette exigence d'égalité, tout est interprété à travers la grille d'une référence sexuelle généralisée quadrillant l'univers mental grâce à une misogynie primaire (et rentable). Par exemple, la lutte des femmes contre la polygamie (qui est un point commun de toutes les associations féminines, des plus modérées aux plus révolutionnaires), s'est propagée dans les mosquées. Elle y a fait l'objet de tracts et de prêches pour être convertie par les dévots en une revendication de polyandrie : "Si les femmes veulent être comme les hommes, c'est qu'elles veulent quatre hommes".

En réponse à cette obsession d'accentuer la différence entre les sexes par un combat acharné contre la mixité, un groupe de *moudjahidates*, dans une déclaration adoptée à l'occasion du 1er novembre 1989, anniversaire du déclenchement de la guerre de libération, répondent :

«Disons-le tout de suite : le combat de la femme algérienne a été trahi!

»Malgré une double oppression - coloniale et sexiste - la femme avait réussi à imposer sa présence dans les maquis et les réseaux urbains, dans les camps de concentration et les quartiers des condamnés à mort. (...)

»Combien de militants, aujourd'hui célèbres ou anonymes, ont été hébergés par des femmes seules? Combien de femmes avaient servi d'éclaireurs à de hauts responsables qui se déplaçaient voilés? Qui avait eu à redire sur la mixité et la promiscuité dans les maquis? C'était l'époque où l'idéal de liberté et l'impératif de solidarité se conjugaient parfaitement avec une saine fraternité d'un islam vécu comme source de revitalisation de la société».

Par ailleurs, l'ampleur prise par les pratiques diverses dans les écoles a contraint les pouvoirs publics, à travers le ministre de l'Education et de la Formation, à faire une mise au point, contre certaines "rumeurs". On remarquera que tous les faits et gestes de violences, les menaces et les passages à l'acte, sont réduits par les pouvoirs publics, soit à des rumeurs, soit à des problèmes de délinquance et de droit commun. Mais sans qu'il soit nécessaire de savoir lire entre les lignes, on sait très bien que la nécessité de calmer les rumeurs est une réponse *politique* : «Conformément à la constitution aucune pratique discriminatoire ne saurait être prescrite, ni même tolérée dans le système éducatif».

Le journal du F.L.N. commente ainsi cette déclaration :

«Le Ministre a insisté sur le fait qu'aucune circulaire d'une telle nature n'avait été ni ne saurait être diffusée par le ministère de l'Education nationale, notamment concernant la discrimination entre garçons et filles pour le passage en classe supérieure ou encore la suppression de la mixité, comme le prétendaient les rumeurs (...) et si des initiatives intempestives s'y livraient à un niveau local quelconque, elles devraient être dénoncées et seraient sanctionnées» (B.N., *El Moudjahid*, 6 juillet 1989).

Celles qui luttent : agents du néo-colonialisme

«Les récentes manifestations de femmes contre la violence et l'intolérance constituent un des plus grands dangers qui menacent le destin de l'Algérie... Ces manifestations sont un défi à la conscience du peuple algérien, et consacrent le reniement des valeurs d'une nation... (Il s'agit d'une opération artificielle et de la pire des violences en contradiction avec les valeurs de notre nation. Ces femmes qui sont manipulées sont les éperviers du néo-colonialisme et l'avant-garde de l'agression culturelle.» (Abassi, Madani, membre fondateur du F.I.S., déc 1989)

L'appel à la haine meurtrière, dans les prêches, qui a provoqué accidents, incendies et assassinats de femmes, ne circule pas dans beaucoup de documents, cependant, on peut en relever un des symptômes dans l'ignominie de l'accusation que Abassi Madani, sans craindre Dieu, ni son Prophète, a pu proférer contre la femme de Ouargla, dont "on" a brûlé la maison, pour purifier ses mœurs par le feu. Son enfant, âgé de trois ans, est brûlé vif dans l'incendie. Abassi Madani, dit à ce propos : "c'est la femme qui s'est débarrassée de son enfant malade, en le jetant dans le feu."

Faut-il seulement commenter? Comment est-il possible qu'un chef de parti, un responsable qui se dit "religieux", et menace des foudres de Dieu quiconque attaque le FIS puisqu'il est "la vérité et Dieu est pour la vérité", puisse en toute impunité tenir publiquement de tels propos sans qu'il y ait aucune poursuite? Car de deux choses l'une, ou bien étant donné son rang et sa foi, Madani ne peut parler que de la vérité, et alors il a vu de ses yeux un acte criminel commis par la femme de Ouargla et il est complice car il n'a pas témoigné contre elle, ou bien, il n'a rien vu et il n'a pas pu voir, puisqu'il était absent des lieux du crime, et il ne peut s'autoriser de porter des accusations graves sans preuves.

Dans son programme, le F.I.S., montrant beaucoup de modernité, prévoit, dans son programme, que les femmes/mères seront rémunérées :

«Prendre soin de la mère qui élève les enfants. Il faut qu'elle soit soutenue - en cas de nécessité - par une aide adéquate, et qu'on lui donne une pension de maternité, car son travail à la maison doit être légitimement considéré comme une fonction sociale et éducative lui donnant droit à une pension au même titre que l'ouvrier qui perçoit un salaire pour son travail à l'usine ou dans les champs.»

Voilà une innovation (*bida'a*) en Islam, quelque peu hétérodoxe. Il est même prévu une indexation de la rémunération des mères en tenant compte "du niveau d'expérience et de compétence dans l'éducation familiale".

On sait que cette proposition cherche à résoudre le chômage des frères et des fils. Les femmes qui travaillent en seraient la cause, dit-on dans les prêches. Il est frappant de remarquer la similitude de cet argument avec un texte qui n'appartient pas au patrimoine islamique :

«Le travail féminin est la seconde des grandes épines du problème de la femme ouvrière ou de la travailleuse en général, car il est en rapport non

seulement avec le chômage, mais aussi avec la question démographique. Le travail, quand il n'est pas un empêchement direct, distrait de la procréation, il suscite une indépendance et entraîne des modes physiques et morales contraires à la procréation. L'homme, désorienté, surtout "inoccupé" dans tous les sens du terme, finit par renoncer à la famille.

»De nos jours, la machine et la femmes sont deux grandes causes de chômage». ¹ (B. Mussolini, 1943).

Qui peut donc encore croire que le F.I.S. descend du ciel, et est la vérité de Dieu, s'il a dans son programme des projets qui ont été mis en oeuvre par d'autres systèmes étrangers à l'islam? Cette "parenté" de pensée si étroite avec le fascisme de Mussolini et le nazisme de Hitler :

- bat en brèche l'affirmation de l'originalité de son programme. L'intérêt que l'islam accorde à la famille n'a d'égal dans aucune autre religion, philosophie ou système (nouveau ou ancien).

- et le prive du même coup de la force de son argument d'unicité, d'authenticité et de filiation strictement endogène.

Cependant, s'il est important de montrer que l'islam n'est pas la cause de la misogynie et que le F.I.S., lui aussi, importe ses idées de l'extérieur/étranger à l'Islam, il est tout aussi important de comprendre les mécanismes de sa filiation intérieure et de ses effets sur la situation des femmes en Algérie.

Réprimé mais organisé et actif au sein de la société civile, dont il est une des formes d'expression autonome, l'audience du F.I.S. est en extension non seulement par le nombre de militants, mais par son influence sur les pratiques sociales des groupes sociaux bien au-delà de la base qu'il mobilise. Il touche ceux qu'on appelle les exclus de l'économie mais fait aussi des adeptes dans la sphère politique (en particulier dans le parti F.L.N.).

Les raisons de l'efficacité de cette idéologie sont certes multiples, complexes et contradictoires : l'analyse d'un mouvement social concret pourrait en restituer le mécanisme (trop long à développer ici).

Cependant, on peut proposer quelques indications sur les effets socio-politiques de cette idéologie, afin de mieux situer les enjeux pour les femmes et contribuer au débat sur la (ou les) stratégie(s) possibles pour articuler identité culturelle et identité de femmes.

Les rapports à la société civile ne sont pas univoques car, l'objectif étant un retour à l'orthodoxie, le discours islamiste tente de s'attaquer à toutes les pratiques sociales jugées mauvaises. Il a tendance à imposer une légitime pratique religieuse renouant en principe avec ses origines et à expulser ce qui appartient aux cultures populaires locales. Mais il rencontre une résis-

1. Ce texte de Mussolini, extrait de *La Machine et la femme*, cité par M.A. Macciochi dans *Éléments pour une histoire du fascisme*, Paris 10/18, vol. I, p185, rassemble les deux faces du problème, alors que pour le moment, j'ai trouvé les mêmes arguments utilisés par le F.I.S., mais dispersés et non explicitement articulés dans un même texte.

tance à se laisser dépouiller des rituels concernant les fêtes et cérémonies diverses (mariages, enterrements...).

Cette résistance s'accompagne toutefois de gages de plus en plus manifestes visant à prouver sa propre islamité, dont la meilleure preuve qu'on en donne est le statut des femmes.

Cette "reconquête" de l'identité culturelle traverse actuellement tous les groupes sociaux qui, chacun avec leurs moyens propres, réaffirment leur appartenance religieuse.

La société civile recompose son rapport aux femmes en refermant les portes entrouvertes pendant les périodes précédentes marquées par la guerre de libération nationale et les mouvements sociaux de l'après indépendance.

Cette recomposition s'organise à partir d'une relégitimation des pratiques coutumières patriarcales qui se trouvent à la fois renforcées et rigidifiées pour tout ce qui concerne les femmes : l'imaginaire collectif, où les représentations des femmes occupent une place de choix dès qu'il s'agit de défendre son identité, peut laisser libre cours au mécanisme de la victime-émissaire et le conformisme bloquer toute innovation.

Des fils pour le F.I.S.

Ainsi les tensions maintenues entre *el asl* et *el'âasr* par le pouvoir d'Etat et ses institutions se sont soudain traduites par un refus du compromis : oui l'Algérie est totalement musulmane, mais elle ne peut l'être authentiquement que par l'application de la Loi qui est déjà écrite : la *chari'a*.

La lutte des femmes pour l'égalité devient, non plus subversion du social et du politique, mais transgression du sacré : *nuchuz* (rébellion) qui sème la *fitna* (désordre).

Dans ce nouveau contexte, la situation des femmes est aggravée, par les organisations islamistes qui sont d'autant plus dangereuses que, par la manipulation du sacré, elles s'autorisent à empêcher toute velléité de transgression. Elles cherchent à imposer leur hégémonie en maniant l'appel au consensus et la coercition. Ce nouveau rapport de forces se traduit par :

- Une nouvelle sémantisation du champ culturel : un retour en forces de toutes les valeurs patriarcales recouvertes par des références religieuses et historiques falsifiées. On assiste actuellement à une polarisation sans précédent des thèmes de discussion sur le rôle, la place et la fonction des femmes : partout, en tous lieux, on prend position pour ou contre le *hijab*, le licite et l'illicite, le travail des femmes, le corps des femmes, les parties qui peuvent être montrées, celles qui doivent être cachées. J'ai eu personnellement à "traiter" de ces questions avec des inconnus : dans une mairie d'Alger, dans plusieurs administrations, dans quasiment tous les taxis, dans trois librairies, en plus des lieux habituels de discussion (rencontres familiales, amicales et professionnelles). Tout le monde "en" parle sans arrêt et partout.

- Un quadrillage de l'univers mental : pour que la loi écrite ne soit pas seulement orientation ou indication, mais s'incarne dans la *totalité* des pratiques. Par l'exercice de la contrainte et de la terreur, les femmes sont *ciblées*, et plus particulièrement si elles occupent des lieux présumés interdits : qu'elles exercent des métiers qui ont un rapport avec la loi (magistrates), qu'elles occupent des postes de direction (écoles, lycées...), luttent pour leurs droits, qu'elles refusent l'uniforme (*hijab*). Elles sont combattues et désignées comme source de tous les maux, si elles ne se résignent pas à être des mères de musulmans, ou plutôt si elles ne se consacrent pas exclusivement à la production de fils pour le F.I.S.

La Loi de Dieu, la *chari'a* doit être appliquée ici et maintenant par les fils. Il faudrait citer des milliers d'exemple pour montrer justement comment le message passe par les fils : ce sont eux qui transmettent et imposent la Loi en mettant en doute la fermeté de la foi des pères. Les pères sont renvoyés à leur ignorance (en matière de loi religieuse) surtout bien évidemment s'ils ne répriment leurs filles. On retrouve là une des multiples raisons de l'efficacité redoutable de la diffusion de cette idéologie : en Algérie, les fils sont tellement plus nombreux que les pères, qu'ils parviennent à faire plier leurs soeurs pour les soumettre à la Loi et les marquer par le signe visible du *hijab*, soit sous la contrainte soit en suscitant leur consentement.

Un chauffeur (dans une administration) m'a raconté, en termes bouleversants, le deuil à faire de ces nouveaux fils :

«Vous savez, madame, un pays qui ne vous donne plus que des malheurs, il faut l'oublier; c'est comme ses propres enfants, s'ils ne vous respectent plus; et qu'ils vous disent : "moi je sais et toi tu ne sais rien", et qui viennent à la maison pour te dire, "tu connais rien à la religion", parce que je laissais ma fille libre et que je la défendais contre son frère qui voulait lui mettre le *hijab*. Eh bien, y a pas longtemps, ma fille que j'ai gâtée, je lui achetais moi-même ses jeans, je la poussais pour ses études, et j'ai même obligé son frère à l'emmener en voyage et tout ce qu'elle voulait, eh ben, elle est venue me demander l'argent pour s'acheter ce chiffon (le *hijab*). J'ai refusé et on s'est disputés parce que je lui ai dit que moi je lui achèterai jamais cette chose. Je sais pas comment elle s'est débrouillée¹ mais l'autre jour elle est revenue avec (le *hijab*) à la maison. Je vous assure que ça m'a fait un choc parce que quand j'ai essayé de la raisonner, elle m'a parlé sur un ton que je n'ai jamais entendu. On se parle plus, et je ne comprend pas pourquoi il font ça : j'ai tout fait pour eux, les voyages, la vidéo, les habits. Je me suis beaucoup sacrifié pour eux et maintenant, vos propres enfants, ils vous écoutent pas et ils préfèrent écouter n'importe qui. Eh ben tant pis, il faut les [les enfants] oublier, s'ils vous font du mal, comme s'ils étaient morts.»

1. On peut émettre l'hypothèse que ce *hijab* là a été acheté par l'argent des frères, car il est de pratique courante que les militants des organisations se cotisent (ou font cotiser) pour aider leurs soeurs.

Eléments pour un débat

Cependant malgré l'accumulation des moyens, la violence et la terreur pour imposer son hégémonie, avant même d'avoir conquis le pouvoir, ce mouvement s'inscrit dans un processus contradictoire.

Du côté des croyants qui rejettent "l'islamisme" et l'asservissement de la religion à des fins politiques, il y a une résistance à ce "gavage" considéré comme hérétique, car seul Dieu peut appliquer la Loi et prendre les sanctions qu'Il veut quand Il veut. Tous ceux qui commettent la violence en son nom sont en rébellion contre la vraie Loi, car ils dépouillent Dieu de ses principaux attributs *el ghatour, er rahman, er rahim* (générosité, miséricorde et clémence) qu'il doit exercer avec arbitraire.

Du côté de l'ensemble de la société civile, toute cette réactivation de la misogynie, cette volonté de développer la haine des femmes créent des réactions contraires : contre la bestialité des propos, contre le schématisme simplificateur. C'est tout un travail en profondeur qui est entrepris pour se réapproprier le patrimoine religieux, pour le développer. La société tout entière est entrée dans une ère de "sécularisation" des valeurs religieuses, en les dialectisant avec les cultures présentes en Algérie, pour en faire une *richesse symbolique* au lieu d'un paquet de symptômes.

Quant aux femmes : celles dont on pourrait dire qu'elles sont consentantes se sont approprié le signe de la soumission pour diversifier l'uniforme : par l'introduction des couleurs, des tissus soyeux, des formes différentes, elles font du *hijab* un vêtement "séduisant" qui marque l'existence de corps vivants, malgré toutes les folies du mouvement.

Par ailleurs, des femmes (des "soeurs") appartenant à des organisations islamistes développent des comportements de résistance à leur infériorisation. A l'université, un groupe de femmes animatrices d'un club ont organisé la projection d'un film vidéo pour les femmes. Des "frères", exigeant de visionner le film pour décider de sa qualité avant la projection, ont rencontré une détermination farouche des animatrices qui ont refusé la censure. Le branchement de la prise électrique étant à l'extérieur de la salle, les "frères" ont tenté d'empêcher la projection en arrachant le fil. Les femmes ont gagné, car elles ont réussi à assurer leur séance : elles ont défendu la prise en se mettant à plusieurs (à un mètre de distance les unes des autres) dans le couloir pour protéger le branchement. Elles ont gagné car elles se considèrent égales aux hommes (devant Dieu) et capables de définir elles-mêmes le licite et l'illicite.

Du côté des femmes qui luttent pour l'égalité des droits, le dynamisme et le courage deviennent héroïsme, car non seulement s'affirme l'exigence de rompre avec l'opacité du langage, en allant au delà des termes de "promotion" et "d'émancipation", pour inscrire explicitement le principe *d'égalité*, mais de plus, et en dépit du contexte très dur, c'est *l'indépendance* à l'égard de toute tutelle (de tous partis, de gauche comme de droite), qui

émerge pour devenir une question essentielle à l'intérieur et à l'extérieur des différentes associations et gagner dans l'avenir tout le mouvement des femmes dans un débat contradictoire entre les femmes des partis et "les indépendantes".

Le courage des femmes attire la convoitise des militants des partis et force l'admiration des hommes démocrates sans parti : "c'est vous encore, les femmes qui nous sauverez de la peste" dit un universitaire, pendant que tel autre affirme : "moi, je l'ai toujours dit, dans ce pays, il n'y a que les femmes qui ont le courage de dire ce qu'elles pensent vraiment, elles ne jouent pas à la politique, c'est d'elles que viendront la démocratie et la laïcité".

Il est certain que les luttes des femmes démultiplient et dépassent en les développant toutes les autres luttes, car elles travaillent dans le champ symbolique. Mais en s'inscrivant dans un processus international de conception et de production de *l'identité algérienne de femmes*, les femmes ne peuvent se contenter de quitter un "moule" pour se loger dans un autre, ni lâcher un uniforme (le *hijab*) pour en vêtir un autre, la laïcité.

Les femmes constituent la chance historique qu'a la société tout entière de faire son entrée dans une vraie modernité et éviter le clivage entre un passé sclérosé et une modernité mimétique.

Pour entrer dans ce processus, il ne s'agit pas tant de *consommer* de la laïcité, que de *produire l'identité de femmes* articulée à une culture, une histoire, en contribuant à la déconstruction de tous les modèles et de tous les monopoles.

Cette élaboration de l'identité de femmes, qui doit passer par l'égalité, mais sans s'y fixer, permettra l'accouchement d'une ère civilisationnelle, d'un univers qui ne détruira plus l'altérité en s'inscrivant seulement dans les droits de "l'homme" abstraits, mais en produisant du pluriel concret où la différence ne serait plus discriminée.

Par les exhortations acharnées au contrôle nécessaire et explicite des femmes, dans le moment même où il y a prescription de les *recouvrir* d'un voile, elles sont *rendues visibles* et acquièrent une dimension nationale au niveau politique. Devenues une obsession lancinante de toute la société, les femmes sont le centre du débat politique et placées au coeur de la question de l'avenir de l'Algérie.

Toutefois, on sait que si une telle idéologie traduit le fantasme d'une exclusion totale, elle désigne en même temps par son insistance sur les différences, la *présence* de l'altérité : il n'y a pas que des mères et du FI(L)S, il y a des femmes.

C'est ce travail que les luttes des femmes sont en train de produire en Algérie en intervenant sur un espace interdit : celui de *l'écriture de la loi*.

Références bibliographiques

EI KENZ Ali, 1989, *Au fil de la crise, Quatre études sur l'Algérie et le Monde arabe*, Alger, ed. Bouchène.

GADANT Monique, 1988, "Nationalité et citoyenneté, les femmes algériennes et leurs droits," Les femmes et la modernité, *Peuples méditerranéens* n° 44-45, juil.-déc.

ETIENNE Bruno, 1987, *L'islamisme radical*, Paris, Hachette.

LE MOUVEMENT FÉMININ EN IRAN

Farhad Khosrokhavar

L'entretien que l'on présente date de l'An II de la révolution iranienne (1981). Il se déroule entre l'auteur et une femme (Akram) de classe moyenne, d'environ une trentaine d'années, mère de deux enfants. Il porte sur des thèmes qui jettent une lumière crue sur la condition féminine et le mouvement des femmes dans les sociétés périphériques à la même période et, bien sûr, il nous éclaire surtout sur la réalité de la révolution iranienne. Pour différencier le mouvement des femmes en Iran de celui qui existe dans les sociétés occidentales, on parlera surtout de mouvement féminin plutôt que de féminisme. Le mouvement féminin dans la révolution iranienne se définit-il en rupture frontale avec celui des hommes? Quel rapport entretient-il avec la révolution? Est-ce un simple mouvement éphémère qui s'est déclenché en Iran pendant la révolution et à la faveur de celle-ci, ou bien est-ce le résultat, difficile à remettre en cause, des transformations profondes dont la société iranienne a été le siège, transformations qui auront bouleversé non seulement la situation objective des femmes mais aussi leurs structures mentales? Si la seconde hypothèse est la bonne (et nous la croyons telle), il faudrait expliquer la tournure ultérieure du mouvement féminin en Iran, les raisons de son incapacité sur le plan institutionnel, à se défendre, à faire prévaloir les revendications des femmes sur la scène sociale et politique après la révolution. Ce travail se donne pour tâche de montrer en quoi le mouvement féminin en Iran est la conséquence de l'arrivée sur la scène sociale d'un nouveau type d'acteur social féminin, qui entend réaliser sous le nom de l'islam ses aspirations, par le truchement de la révolution.

La première question à débattre est de savoir si le mouvement des femmes pendant la révolution a eu un degré plus ou moins élevé d'homogénéité. Quels sont les clivages qui ont traversé le mouvement fémi-

nin en Iran révolutionnaire? Un autre entretien nous permet de montrer qu'il y a eu un axe de rupture important dans le mouvement des femmes dont Akram, interrogée ici, ne représente que l'un des versants. L'autre versant se donnait à voir chez Sakiné, militante khomeyniste¹. Comme il sera démontré par la suite, la faiblesse institutionnelle du mouvement des femmes après la révolution tient aux divergences qui l'ont secoué, à son hétérogénéité intrinsèque qui a fait qu'elles ne pouvaient pas se mobiliser sur les mêmes mots d'ordre, chaque versant s'engageant dans une voie diamétralement opposée à l'autre.

Ambivalence des femmes.

Akram est le type de femme qui a participé aux manifestations pendant la révolution, même quand elle encourait de sérieux dangers. Elle a milité, elle se veut acteur social de plein droit dans la révolution. Mais elle se veut aussi une musulmane plus ou moins acquise à l'image traditionnelle de la femme musulmane. Dans quelle mesure cette prétention correspond-elle à sa conduite? C'est ce que révélera l'analyse de son discours.

Commençons par l'image que se fait Akram de la dualité homme/femme. Elle part du constat de la disymétrie entre les uns et les autres pour en déduire, en accord avec les hommes, que "c'est elle (la femme) qui déprave davantage la société" (A. 10). Mais il n'en découle pas, selon elle, la nécessité de forcer les femmes contre leur gré, à se soumettre aux normes islamiques. C'est plutôt à leur sentiment intérieur qu'elle en appelle, à leur jugement personnel, afin qu'elles se conforment, de leur propre gré, à un islam qui est, à ses yeux, l'expression des aspirations féminines.

Pourquoi les femmes devraient-elles se soumettre aux normes islamiques de la pudeur? Mais parce que l'homme est, par nature, plus porté que la femme à la concupiscence, à la convoitise charnelle (A. 11, A. 12). Ce caractère lascif de l'homme, chez qui le débridement des instincts sexuels ne peut s'auto-limiter, oblige la femme à adopter un comportement qui mette un frein à l'animalité masculine. Ce n'est donc pas tant en raison de leur nature déficiente et maléfique que les femmes doivent se voiler (l'une des thèses traditionnelles pour justifier le voile des femmes), mais à cause de la bestialité latente des hommes, de leur salacité : la femme doit se soustraire au regard des hommes pour préserver son *nâmousse* (intégrité morale et sexuelle), dans l'intérêt de la famille et de la communauté. Ici l'acteur dominant n'est pas l'homme mais la femme qui, souverainement, cherche à se protéger contre l'intrusion de l'homme dans son intégrité physique et morale. Ce qui, jadis, était du ressort des mœurs et allait de soi, se trouve ici problématisé, soumis à un raisonnement qui inverse en quelque sorte les termes du rapport homme/femme : avant, on stigmatisait les femmes, leur

1. Cf. A. Mahdjoub, 1983, "La révolution intérieure d'une militante khomeyniste", Femmes de la Méditerranée, *Peuples méditerranéens* n° 22-23, janv.-juin, pp. 91-108.

reprochant leur coupable impureté; à présent, c'est en vertu de l'impureté des hommes que les femmes auront à se défendre de leurs convoitises sexuelles. Les fondements anthropologiques du port du voile se trouvent ainsi profondément bouleversés.

Le même schématisme mental se retrouve au niveau du rapport des femmes au travail à l'extérieur. Comment expliquer la règle qui impose aux femmes de ne pas sortir et qui s'oppose par exemple à leur travail hors du foyer? Akram n'est pas, du moins au préalable, contre l'interdiction faite aux citadines de travailler à l'extérieur. Cela ne signifierait-il pas leur infériorité par rapport aux hommes? Nullement. C'est que le fait de travailler dehors n'est pas perçu comme un privilège mais comme une servitude. L'idéal pour Akram, et pour nombre de femmes islamistes (ce qui n'inclut pas toutes les femmes du mouvement, le cas de Sakiné étant symptomatique, qui n'entend absolument pas se laisser enfermer dans la maison) est de pouvoir s'occuper du foyer sans avoir à s'inquiéter de l'incapacité de l'homme à subvenir aux dépenses du ménage. Akram défend cette possibilité-là comme un privilège :

"Combien somme-nous? Trente cinq millions. Ce n'est pas beaucoup. Nous devons, chacun d'entre nous, avoir une vie décente. La femme ne doit pas avoir besoin de travailler dehors. Avant (sous l'Ancien Régime) les femmes étaient obligées de travailler." (A. 56)

Nous retrouvons la thèse classique qui veut que le travail à l'extérieur ne soit pas un avantage pour la femme mais un fardeau supplémentaire s'il n'est pas accompagné d'un réaménagement global du travail qui allégerait ses tâches au foyer. Akram, quant à elle, revendique un nouveau système social et économique qui, en assurant à l'homme un niveau de vie "décent", dispenserait la femme de travailler à l'extérieur (A. 20, A. 21). C'est encore une nouvelle fois pour elle l'occasion de s'écarter de la tradition qui assignait à la femme sa place au foyer sans mettre en relation cette répartition sociale des rôles avec l'accroissement du niveau de vie du ménage, dispensant la femme de gagner sa vie. Ce qui était jadis du ressort de rôles définis selon un code intangible devient objet de négociation sociale, notamment avec l'Etat qui doit assurer, au nom de l'islam, le niveau de vie de la famille.

Mais l'attitude d'Akram n'est pas univoque et dépourvue d'ambiguïté. Certes, elle ne voudrait pas avoir à travailler à l'extérieur mais ce n'est pas un absolu : pour elle, la femme peut travailler dehors, elle peut même prétendre à des postes importants, à condition qu'il y ait allègement de son travail domestique :

"Si c'est une femme qui n'a pas d'autres responsabilités, on peut alors lui donner un travail important et on ne doit lui demander que ça. Mais si une femme a d'autres responsabilités et qu'elle ait aussi un travail important, elle ne peut pas le faire..." (A. 24).

Ainsi, Akram semble bien préférer ne pas avoir à travailler à l'extérieur mais, contrairement aux femmes traditionnelles, elle ne rejette pas explicitement le travail à l'extérieur du foyer, elle trouve simplement que le cumul des deux (à l'extérieur et au foyer) est trop pour une femme. D'un côté Akram

accorde la possibilité de travailler hors du foyer comme un privilège des hommes à qui elle reconnaît la priorité sur les femmes, de l'autre, elle pose comme condition d'accès des femmes au travail à l'extérieur du foyer l'allègement de leurs tâches domestiques. Elle joue, sans doute inconsciemment, sur les deux tableaux. En d'autres termes, le travail hors du foyer est devenu un enjeu, un objet de revendication sociale et de litige, il n'est reconnu *a priori* nullement comme un fait hors d'atteinte des femmes mais son mode d'accès doit être réglementé pour que les femmes ne se trouvent pas lésées en ayant à assumer autant de tâches à la maison qu'à l'extérieur. Il y a comme une levée du tabou par rapport au travail à l'extérieur, ce qui contraste vivement avec l'image communautaire de la femme urbaine, avec la rigidité de la répartition entre l'espace externe et interne dans les sociétés méditerranéennes¹. Mais, en concomitance avec le changement de statut du travail, l'image de l'homme change aussi. Jadis, il était du devoir de l'homme de pourvoir aux besoins matériels de la famille; un homme qui manquait à ce devoir enfrenait le code de la décence et de l'honneur communautaires : il n'était plus homme, mais un être indigne dont la femme pouvait demander le divorce, n'ayant pas honoré les termes d'un contrat explicite qui le liait à son épouse. Or Akram, en mettant en cause le schématisme traditionnel qui répartissait rigoureusement les tâches entre homme et femme, remet implicitement en cause cette image traditionnelle de l'homme. Pour elle, l'homme est dans l'obligation morale de sustenter sa famille mais, dans le cas contraire, la femme peut travailler à l'extérieur. Ici aussi l'écart est manifeste par rapport au point de vue traditionnel. Akram revendique, au nom de son ralliement à la révolution, le droit de rejoindre le foyer familial sans avoir à se soucier des questions matérielles. Elle veut aussi pouvoir évoluer dans une société moralement assainie où la femme n'est pas contrainte, à la limite, de se prostituer (A. 14). En conséquence de quoi elle cantonne le travail des femmes dans les domaines "honorables" et "humanitaires" (A. 22), ce qui revient à légitimer la sortie des femmes du foyer, sortie que beaucoup d'hommes continuent à percevoir comme un commencement de perversion. Akram entend ainsi préserver comme un acquis l'intrusion des femmes dans les domaines de la santé et de l'éducation (A. 22) et dans ce qu'elle appelle, non sans ambiguïté "les tâches délicates" (A. 21), domaines qui se trouvent ainsi soustraits à l'exclusion dont les femmes pourraient faire l'objet. Nous sommes devant l'un des faits qui amènent Akram à souhaiter le retour de la femme au foyer, à savoir l'accroissement de la turpitude morale qui, du fait de la promiscuité et de la libération des femmes, peut déboucher sur la "licence" (*bi bainde o bâri*). Ceci est quasiment le leitmotiv d'Akram dans sa représentation de l'expérience des femmes hors du foyer avant la révolution, expérience dont la coupable initiative est attribuée à l'Ancien Régime (cf. A. 5).

1. Cf. par exemple P. Bourdieu, 1972, "Le Sens de l'honneur" in *Esquisse d'une théorie de la pratique*, suivie de trois études d'ethnologie kabyle, Paris, La Haye, Mouton.

La modernisation tapageuse du pouvoir impérial, son mépris de tout ce qui avait trait au passé de la société et à sa culture ont été perçus comme un encouragement à la licence sexuelle et à la remise en cause de *nâmousse*, de la part d'une grande partie de la société iranienne. Le dévoilement des femmes et l'imitation débridée des modèles occidentaux de toilette et de comportement n'étaient pas ressentis comme une entorse aux moeurs islamiques exclusivement par les hommes mais aussi par certaines catégories de femmes considérant l'habillement et l'extraversion culturelle de leurs consoeurs comme une menace pour la stabilité des foyers. Le mari pourrait être tenté de répudier son épouse pour se jeter dans les bras de ces femmes plus attrayantes, plus au fait des mécanismes de séduction des mâles (A. 8). Si l'exposition de leur épouse aux regards des autres hommes déclenche chez les maris un certain malaise apparenté à un complexe de castration (les autres hommes prennent au mari sa femme et le châtrent en quelque sorte), chez les femmes, l'irruption sur la scène publique de jolies filles dont risquent de s'enticher leur mari, développe en elles un sentiment de dépossession du mâle. L'homme se sent dépossédé de sa femme; la femme, de son mari. Certes, ce malaise n'était pas partagé avec la même intensité chez les hommes et les femmes de diverses couches sociales, mais dans une société à la culture communautaire islamique en voie de destructuration, et en transition rapide vers l'urbain, ce sentiment se manifeste avec plus ou moins de force dans toutes les couches sociales. Akram représente ce type de femme qui, voyant s'écrouler les barrières traditionnelles dressées entre les deux sexes, se sent profondément insécurisée, d'autant plus qu'une nouvelle éthique ne se substitue pas à l'ancienne. Elle souhaite en quelque sorte le retour à l'ordre moral afin de recouvrer une assurance qu'elle croit déceler dans une société islamique idéalisée qu'elle se donne justement pour tâche de réaliser. Les intérêts supérieurs de la famille auxquels Akram semble vouloir subordonner le droit au travail des femmes vont dans le même sens : dans une société profondément destructurée par la modernisation sauvage de l'ère Pahlavi, l'individu (homme et femme) n'a plus de repères. La famille protège, c'est un abri, un lieu de repli; elle donne à la vie un sens que l'on ne parvient pas à trouver ailleurs, ni dans une modernité qui n'a pris sens ni sous l'ordre impérial, ni dans une organisation syndicale ou politique. Le repli sur l'idéologie de la famille s'effectue au moment précis où celle-ci, même si elle demeure un abri, n'est plus ce qu'elle était par le passé, ni ses membres, semblables à leurs homologues de jadis. Quoiqu'il en soit, la revendication par Akram d'un retour à une société islamique moralisée la place au-delà de la perspective traditionnelle qu'elle prétend représenter. Son refus de la polygamie en référence au Coran qui enjoint à l'homme d'être juste vis-à-vis de ses femmes (ce dont aucun homme n'est capable aux yeux d'Akram [cf.A. 15]), sa réticence vis-à-vis du mariage temporaire (*sirhé*) des hommes (A. 16), la justification laborieuse qu'elle trouve de la dissymétrie entre les hommes et les femmes en référence à la supériorité féminine et surtout sa revendication du réaménagement des rapports de la société civile et de l'Etat qui permettrait aux femmes de rester

au foyer sans avoir besoin de travailler pour subvenir aux besoins financiers du ménage, tout cela montre qu'Akram n'est ni la femme traditionnelle iranienne ni non plus homologue à l'image occidentale du féminisme. Elle est en quelque sorte entre les deux, selon une modernité à part qu'elle appelle islam et dont les linéaments mal définis évoqueraient un ordre moral et économique nouveau. Mais ce qui revêt une importance radicale, c'est en quelque sorte ce que l'on pourrait appeler le détronement des hommes chez Akram. Elle n'a pas peur de relever leurs déficiences, leur inaptitude à se conformer à l'image idéalisée qu'ils prétendent donner d'eux-mêmes : l'homme n'est plus intrinsèquement supérieur à la femme, il n'est pas un demi-dieu, il est comparable à la femme, tous deux sont à traiter non pas certes sur un pied d'égalité mais comme procédant d'une essence commune. On est loin de la disparité ontologique de l'homme et de la femme, disparité jadis reconnue et intériorisée autant par les hommes que par les femmes; ici prévaut une banalisation même si on est prêt à accorder en compensation certains avantages à l'homme (comme la priorité au travail rétribué). Mais on le fait dans une perspective radicalement différente de celle dictée par l'idéologie communautaire.

Akram est simultanément le produit de la modernisation des rapports sociaux sous l'Ancien Régime et l'expression vivante de la résistance à celle-ci : au lieu de se conformer à la modernité impériale, elle se réclame d'une autre modernité que l'islam est censé réaliser. Mais son islam est aussi éloigné de la tradition que sa modernité l'est par rapport au féminisme occidental. Elle modernise l'islam dans le même mouvement où elle prétend revenir à son essence *sub specie aeternitatis*. Et c'est par rapport à cet islam rénové qu'elle revendique la réforme des relations sociales, le retour à une société saine et le règne d'un nouvel ordre moral. Son islamisme est entâché d'ambiguïté. D'un côté elle concède une certaine supériorité à l'homme : la femme ne saurait être juge, contrairement à l'homme (cf. A. 23), elle n'est pas apte à devenir président de la République, du fait de sa sensibilité extrême (*idem*). Mais, d'un autre côté, la femme est censée être plus précise et plus consciencieuse que l'homme (cf. A. 21) et si elle ne peut pas être juge c'est parce qu'entre autres, sur elle, pèse la vraie responsabilité de la famille. De même, si elle reconnaît par pis aller aux hommes le droit de prendre femme en mariage temporaire, elle leur dénie le droit d'avoir des enfants par ce biais-là, réservant la procréation à la famille monogame, selon un modèle de famille qui s'est imposé à la société iranienne dans son écrasante majorité, du fait des conditions socio-économiques. Mais l'important est de voir que pour elle ces "droits" que la tradition accordait aux hommes ne vont plus de soi. Toute l'attitude d'Akram vis-à-vis de la tradition communautaire est placée sous le signe de l'ambivalence. Elle prétend la préserver et s'y soumettre mais ce vœu se dédouble en sous-main d'un parti pris d'ouverture timide et craintive vis-à-vis de la modernité dont elle incarne malgré elle nombre de valeurs. Un peu partout Akram prend *de facto* ses distances à l'égard de la tradition islamique qu'elle prétend défendre et en vertu de laquelle les femmes devraient se cantonner

dans une situation de secondarité vis-à-vis des hommes. Et ce n'est pas l'une des moindres contradictions de son attitude vis-à-vis des femmes : elle commence par les exclure du champ social pour les réintroduire subrepticement, comme si la réalité de son opinion lui faisait peur, multipliant les passe-droit et les occasions où les femmes pourraient s'aventurer hors des limites que leur traçait la tradition, tout en proclamant les prérogatives mâles à ce sujet. Akram n'est pas la femme islamique du passé, même si elle se réclame de l'islam à cor et à cri. Contrairement à la femme traditionnelle, pour qui les relations entre hommes et femmes étaient rigidement normées et transparentes, pour Akram les rapports entre les deux sexes se sont problématisés : elle affirme *ex abrupto* les credo de la tradition (comme par exemple le devoir de la femme de rester au foyer) mais d'abord elle en change le contenu : ce *devoir* devient à ses yeux un *droit* et ce n'est plus en vertu du passé mais sur son initiative, selon une *logique des aspirations*, qu'elle s'en réclame. Mais même là, elle rebrousse chemin pour redonner aux femmes ce qu'elle commence à leur dénier au nom de l'idéologie communautaire : elles peuvent travailler dehors si... L'incohérence dans les positions qu'adopte Akram, à l'égard des problèmes multiples tenant à la place des femmes dans la société, montre précisément combien la structure mentale de la femme iranienne a été bouleversée : elle ne sait plus au juste ce qui est bon et ce qui est mauvais, ce qu'il faut faire et ce qu'il ne faut pas faire, ce qu'il faut arborer comme un droit ou comme un devoir de la femme par rapport aux hommes... Tout ce qui, par le passé, semblait aller de soi, s'opacifie à présent. Et cette ambivalence génère l'angoisse, le désarroi, le désir d'une certaine stabilité dans les attitudes et les comportements. Mais il y a aussi une autre raison à l'ambiguïté de l'attitude des femmes, celle-là liée à une conjoncture socio-politique spécifique, celle de l'Iran post-révolutionnaire. Alors que la modernité promise aux femmes par l'Ancien Régime, en dépit de certains avantages indéniables qu'elle leur procurait (en matière de droit de divorce, de défense devant la justice, d'accès au travail rémunéré, etc.) a révélé sa supercherie - et c'est la raison pour laquelle elle a été rejetée par l'immense majorité des femmes à l'aube de la révolution -, le nouveau pouvoir semble imputer à crime toute tentative d'émancipation féminine, sous prétexte d'adhésion aux valeurs de l'Ancien Régime. Les femmes qui adhèrent à la révolution se voient ainsi dans l'obligation de se situer dans un champ socio-politique vicié où elles ont à se défendre constamment du soupçon d'allégeance aux valeurs "corrompues" du pouvoir impérial. Leur insatisfaction vis-à-vis du sort qui leur avait été réservé avant la révolution les porte aussi à juger avec méfiance les valeurs "émancipatrices" dont se faisait le champion l'ordre pahlavi. Dans cette atmosphère empestée où les reproches fusent de toutes parts à l'endroit des femmes et où elles sont devenues la cible du Hezbollah qui les fustige de leur manquement supposé aux idéaux islamiques de pudeur (*nâmousse*) et de chasteté (*nédjâbate*, *hodjbe o hayâ*), les militantes féminines doivent constamment se situer de manière *nécessairement* ambiguë pour échapper au reproche d'adhérer aux valeurs honnies de l'Occident

(alors que celles-ci sont devenues dans une grande mesure des valeurs endogènes à la société iranienne, dans les couches urbaines). Elles doivent aussi répondre à l'accusation de mettre en cause l'unité et la solidarité révolutionnaires. Mais chez Akram, cet aspect conjoncturel ne semble pas jouer un rôle essentiel. L'équivoque fondamentale, c'est dans la nature de sa conception globale des relations sociales, surtout eu égard aux rapports hommes/femmes qu'il faut la chercher. L'image ambivalente de son islam ressort bien dans sa position face à la révolution islamique. A la question de savoir pourquoi les femmes ont participé à la révolution, la première réponse qui lui vient à l'esprit est celle de privilégier les hommes (mari et fils) dont elle fait les principaux acteurs de la révolution (cf. A. 2). Mais le déroulement même du discours montre que c'est elle qui a été révolutionnaire et pas son mari, et qu'en ce cas précis, c'est elle qui l'a poussé, pas toujours avec succès, à prendre part aux manifestations contre l'Ancien Régime, elle-même prenant l'initiative là où son mari ne voulait pas lutter frontalement contre le pouvoir impérial (cf. A. 2 et A. 4). Sa perception de la révolution est révélatrice des changements intervenus dans la structure mentale des femmes iraniennes (islamistes) et des classes moyennes, citadines : elle identifie révolution et islam, la première ayant pour tâche de mettre en oeuvre le second (cf. A. 5). L'islam, c'est une remoralisation de la société, non pas en conformité avec les vœux des hommes, mais quelquefois à leur rencontre. Ainsi le mari d'Akram s'oppose-t-il à ce qu'elle porte le voile, quand elle se l'impose, surtout après la révolution qui est pour elle le commencement d'un nouvel ordre économique et moral, en rupture avec les fâcheuses tendances de l'Ancien Régime à la corruption des mœurs (cf. A. 8, A. 10), où les femmes jouissaient de manière malsaine de l'attrait qu'elles exerçaient sur les hommes (A. 13). Mais si elle veut remettre les femmes et les hommes à leur place "morale", c'est pour des raisons modernes : la femme-marchandise de l'Ancien Régime (cf. A. 10), cette femme aliénée, était moins l'incarnation de nouvelles valeurs que l'expression de la dégradation des mœurs islamiques : c'est ce qui nous autorise à affirmer que le pouvoir impérial n'avait pas réussi à inculquer de nouvelles valeurs, ces dernières étant ressenties comme un changement pour le pire, dans le sens de l'immoralité (Akram) et de la deshérence (Sakiné), et pas l'accès à un nouvel ensemble de valeurs constructives, douées d'une positivité intrinsèque. A cette femme-là, l'islam révolutionnaire va substituer la femme musulmane authentique, acceptant de se retrouver à sa vraie place. Même si cette "vraie" place ne se définit pas comme une régression aux yeux d'Akram et de Sakiné, un certain nombre d'éléments permettent d'entretenir, comme nous l'avons vu, l'ambiguïté à ce sujet. Ceci n'est pas sans plaire aux nouveaux tenants du pouvoir qui veulent renflouer les femmes, même si leur visée ne correspond pas exactement à celles d'Akram. En d'autres termes, il s'établit en l'An II de la révolution, une convergence, fondée sur un malentendu, entre le pouvoir post-révolutionnaire et des groupes de femmes islamistes comme Akram, convergence fortuite en un sens quoique non dépourvue de fondement anthropologique. Elle aide le Nouveau Régime

dans sa tentative d'exclure les femmes de la scène sociale et de restreindre leur champ de liberté. L'ambiguïté, qui travaille les femmes et qui déteint sur les rapports entre hommes et femmes, fait qu'il y a comme un désarroi de la part des uns et des autres qu'exploite le pouvoir. Puisque rien ne va plus de soi, que les femmes ne connaissent plus au juste leur rôle, ni les hommes, le leur, puisque enfin les relations entre hommes et femmes ne sont ni celles que dictait la tradition ni celles que voulait bien leur inculquer le pouvoir impérial, alors il se crée un vide fait d'incertitude, de culpabilisation et de louvoiement qu'exploite le Nouveau Régime dans le sens de la mise au pas des femmes selon un nouveau code, celui du Hezbollah. A l'incertitude sur le statut de la femme, il substitue la certitude sur son rôle idéalisé et répressif; à l'aspiration d'Akram de rester au foyer moyennant une rétribution, il substitue son refoulement dans le foyer, sans aucune aide financière en échange. A sa volonté de remoraliser les relations sociales par l'instauration d'un nouveau consensus à base de conscientisation des hommes et des femmes, il substitue une morale néo-puritaine qui ne cherche à s'imposer que par l'intimidation et pas par le recours à la persuasion.

Bipolarité du mouvement féminin

Akram n'épuise pas cependant les voies vers la modernité islamique de la femme iranienne. Comme on l'a remarqué, chez les femmes de souche poulaire, une autre forme de libération s'est faite jour, consistant à briser les barrières anciennes au nom de l'islam des deshérités et du droit des femmes à l'auto-détermination. Sakiné, en adhérant à cet islam, s'autorise de sa "révolution intérieure" pour remettre en cause l'hégémonie du père au sein de la famille. Elle cherche à s'affirmer comme militante, en s'affiliant à l'Etat, à l'égal des hommes. Mais elle vise, par delà, à sortir de la situation de deshéritée où la confinait l'Ancien Régime. Son islamisme est avant tout la rupture des chaînes de la deshérence (situation de deshérité), la promotion économique et sociale des deshérités en acteurs sociaux à part entière. Pour elle, l'islam oeuvre avant tout à combattre trois fléaux : la soumission de la femme au mâle (le père mais aussi par extension, le mari), l'exclusion de la femme du champ politique (et plus généralement du monde extérieur) et enfin la réduction des femmes à la deshérence. Ces trois dimensions, Akram les dissocie et les restructure différemment : pour elle la deshérence des femmes des classes populaires ne fait pas problème, ce qui la touche c'est surtout l'appauvrissement des membres de la classe moyenne dont elle fait partie et à qui va toute sa sympathie. Chez Sakiné, ces dimensions sont intimement liées.

Nous sommes ainsi confrontés à deux types de comportements, deux modèles d'auto-affirmation dans le mouvement des femmes en Iran. Mais en dépit des divergences, les attitudes d'Akram et de Sakiné partagent plus d'un trait commun : le comportement qu'adoptent l'une et l'autre se légitime

à leurs yeux moins en référence à une norme immuable et immémoriale qu'à la logique du cœur : Sakiné justifie son islam à partir de sa "révolution intérieure", Akram se fait le champion de la moralisation sociale en s'appuyant sur la conviction qu'elle a de la nécessité du "bon ordre" et non par le renvoi à un ordre précédant l'individu et ses aspirations. Si Akram se revoile, ce n'est pas sous contrainte (alors que de nombreuses autres femmes le font par peur de se voir malmené dans la rue), mais parce qu'elle *veut* le faire; si elle milite pour une nouvelle moralité, ce n'est pas dans la perspective traditionnelle mais pour se faire acteur social. Et la révolution a correspondu à un changement radical dans son attitude que ses amies n'ont pas manqué de relever (A. 9) et sur laquelle elles ont ironisé. Quant à Sakiné, elle milite pour s'affirmer et non par nécessité de se plier à un ordre ressenti comme extérieur à elle. Il y a, autant chez Sakiné que chez Akram, l'affirmation de l'individu, de la nouvelle femme, d'une nouvelle mentalité qui trouve dans la rupture révolutionnaire l'occasion de se manifester et qui, si elle s'exprime sous un jour pseudo-traditionnel, le fait pour s'accréditer du passé et imposer un nouveau modèle de féminité sur la scène sociale. Pour ce qui est de la modernité, Sakiné n'est pas non plus très éloignée d'Akram. Elle aussi entend faire régner l'ordre islamique dans la rue, au besoin en dénonçant les gens qui mangent publiquement durant le saint mois du Ramadan où l'on est censé jeûner. Ce qui revigore à son tour le nouvel ordre intolérant qui s'appuie sur la nouvelle féminité islamiste pour s'imposer aux femmes et aux hommes. Le mouvement féminin, quelque paradoxal que cela puisse paraître, en prônant la remoralisation du champ social pour des motifs profondément différents de ceux du nouveau pouvoir, n'en a pas moins corroboré celui-ci dans ses tendances autocratiques à s'imposer sur la scène sociale. Cela tient en partie à l'antagonisme entre les acteurs féminins qui ont été à l'origine du mouvement féminin à la veille de la révolution. A la différence d'Akram pour qui la restauration de la moralité publique doit se faire de manière plutôt consensuelle, Sakiné, cette déshéritée humiliée sous l'Ancien Régime, entend imposer, au besoin par la matraque, le nouveau code éthique à l'ensemble de la société. Par là, elle vise à avoir sa revanche sur ces femmes de classes moyenne et supérieure, culturellement désislamisées et économiquement riches, qui méprisaient les femmes populaires. Akram voue un mépris sans bornes aux déshérités, aux ruraux, aux habitants malfamés de bidonvilles (A. 27 et passim) : ses faveurs vont aux membres plus ou moins appauvris de la classe moyenne et elle dénie le titre de déshérité authentique aux groupes sociaux désavantagés qui prétendraient en faire partie. Sakiné, quant à elle, appartient à la seconde génération de cette paysannerie dépaysonnée qui a émigré en ville et dont les enfants ont eu un rôle de premier ordre dans la révolution. Sakiné est la déshéritée à qui Akram ne daigne même pas reconnaître un statut honorable, ni même la simple honnêteté : "Ils sont sans scrupule, opportuniste..." dit-elle (A. 27). Aussi bien sur le plan culturel qu'économique, Sakiné et Akram sont opposées l'une à l'autre. Les formes d'activisme prônées par Sakiné dans son opposition aux "mauvais riches" au nom d'un

islam égalitaire, ne rencontrent chez Akram que réticences, voire même un rejet pur et simple. La suprématie des deshérités en tant que groupe social concret, que Sakiné entend imposer aux "puissants" (*mostakbar*), suscite chez Akram un refus total. Il y a donc deux modèles de comportement antagoniques dictés par une situation de classe conflictuelle : Sakiné, cette deshéritée entre le rural et l'urbain, ne trouve pas de terrain d'entente avec Akram, pour qui l'islam ne saurait remettre en cause, de manière fondamentale, la répartition des biens et des privilèges dans une société où elle occupe une position relativement privilégiée. Leurs divergences se concrétisent dans l'emploi que font chacune d'elles de la notion de *harhe*. Chez Akram, la propriété, les biens, la fortune de chacun font partie de son *harhe*. Empiéter sur les biens d'autrui c'est "accaparer son dû" (*harhé késsi ro rhordane*, cf. A. 27). Par exemple, construire illégalement, comme les deshérités l'ont fait pendant la révolution sur le terrain d'autrui, c'est un péché. Sakiné, au contraire, estime que les biens des "puissants" (*mostakbar*) proviennent de la spoliation des deshérités. Exproprier les riches, c'est recouvrer ce qui revient de droit aux deshérités et c'est cela le message essentiel de l'islam révolutionnaire. Ces divergences entre Sakiné et Akram font que celle-là accepte de gaieté de coeur de collaborer avec le nouveau pouvoir dans la répression de toute atteinte à la moralité islamique dont les femmes de la classe moyenne sont les vecteurs tout désignés. Sakiné s'incorpore dans les instances de répression du nouvel ordre pour rétablir une moralité qui fait fi des aspirations de l'individu à l'auto-détermination, tandis qu'Akram doit accepter de voir son idéal d'un nouvel ordre moral s'éloigner de plus en plus. Ceci étant un fait paradoxal saute aux yeux à la lecture des deux entretiens (pour Sakiné, cf. A. Mahdjoub, 1983.) : normalement on aurait dû s'attendre à ce qu'Akram soit plus radicale dans ses prises de positions, étant entendu qu'elle est de souche urbaine et qu'elle s'est frottée de bonne heure à la modernisation du rôle des femmes sous l'Ancien Régime alors que Sakiné n'a eu que des échos lointains de cette modernité dont elle n'a subi que les outrages : resserrement répressif des normes patriarcales de la famille pour lutter contre la "turpitude" urbaine, réduction à un statut déshonorant de domestique sans statut dans une famille aisée des quartiers résidentiels... Pourtant c'est Sakiné, entre l'urbain et le rural, qui donne l'impression d'être plus moderne, d'être à la tête du mouvement révolutionnaire plutôt qu'Akram, cette femme de classe moyenne dont nombre de sociologues tendent à majorer le rôle dans les changements sociaux (cf. par exemple les ouvrages de S. Huntington, qui attribue le rôle essentiel dans les changements sociaux des pays en voie de développement aux classes moyennes...). Comment expliquer qu'une jeune femme, sans attaches dans l'urbain si ce n'est par des liens de famille de type patriarcal qui l'étouffent et la relient mentalement au rural, puisse se prévaloir avec un si grand radicalisme de l'émancipation féminine mais aussi de la libération des deshérités, dans une société où tout était fait pour l'enfermer dans un statut subalterne? La réponse nous semble être multiple : d'un côté la frustration et l'étouffement extrêmes qu'elle ressentait

ont pu être surmontés par l'intensité de sa participation à la révolution. Contrairement à Akram qui, tout en étant acteur social à plein titre, n'a pas ressenti de rupture existentielle, Sakiné a eu une "révolution intérieure" qu'elle a vécue comme un événement fondamental de son existence. La révolution marque une rupture totale avec son passé de jeune fille soumise à l'autorité patriarcale mais aussi à la domination économique des "mauvais riches". La révolution est un *catharsis* pour elle : elle est simultanément rupture et assumption légitimée d'un nouveau rôle. Par ailleurs, Akram n'a pas tant à gagner sur le plan économique de la révolution alors que pour Sakiné, elle doit être l'occasion d'une promotion économique fulgurante. Le statut incertain de Sakiné, entre la ville et la campagne, lui fait prendre une conscience plus aiguë de son statut intolérable alors qu'Akram est dans un milieu urbain plus ou moins homogène où les remises en question ne sauraient aller trop loin. Ceci explique aussi pourquoi Akram et Sakiné ne s'entendent pas, pourquoi Sakiné s'affilie au Hezbollah alors qu'Akram sera dépassée ultérieurement par la situation. Mais, même timide, surtout lorsqu'elle se réclame d'une religion formaliste (d'aucuns diraient superstitieuse), Akram n'en tente pas moins de justifier sa position en fonction d'une subjectivité nouvelle qui rationalise au lieu de se référer au prestige du passé (cf. A. 34 à A. 40 et *passim*). Quoi qu'il en soit, les femmes islamistes, que ce soient des deshéritées du genre de Sakiné ou des femmes de classe moyenne comme Akram, soit par leur hargne contre les riches, soit par leur désir de voir s'instaurer un nouvel ordre moral, ont directement ou indirectement contribué à l'avènement d'un type de pouvoir dont l'un des soucis a été la mise au pas du mouvement féminin. Le mouvement lui-même porte ainsi des tendances propres à son éviction hors du champ social, du fait même de sa scissiparité. Mais même les conduites éclatées d'Akram et de Sakiné, ces acteurs féminins, innovent. Elles ne sont pas réductibles à ce qu'il est convenu d'appeler le "féminisme traditionnel"¹. Elles innovent même si la tournure de la révolution n'a pas été favorable à l'éclosion du mouvement des femmes. Mais le changement est là, irréversible. La révolution, même dans sa phase de reflux, n'a pas pu refouler les femmes dans le foyer, comme l'auraient souhaité certains tenants du clergé. Qui plus est, d'autres formes d'action sociale voient le jour auprès des femmes qui cherchent à se prévaloir des idéaux islamiques pour ne pas se laisser exclure du champ social, dans une phase défensive où les modèles de conduite ne peuvent plus suivre celui qu'épousaient les femmes au début de la révolution.

1. Cf. M. Abaza, 1987-88, «La paysannerie égyptienne et le "féminisme traditionnel"», *Egypte recompositions, Peuples méditerranéens* n°41-42, oct. 1987-mars 1988.

Entretien

Question : Qu'est-ce qui a changé, selon vous, depuis la révolution et dans quel sens? Quels sont les aspects positifs et ceux qui vous semblent plus discutables?

Akram 1 : Ses aspects positifs sont très nombreux pour tous les jeunes; surtout pour ceux qui sont dans la bonne direction, parce qu'ils ont eu, dans une certaine mesure, connaissance d'eux-mêmes (*rhodéchoune ro chémâ-rhtane*) et savent quelle est leur voie. A mon avis, s'ils continuent sur cette voie et s'ils gardent leur foi, ils vont certainement réussir et la révolution va atteindre le succès final.

Q : Un grand nombre de femmes ont participé à la révolution. Pourquoi?

A 2 : Parce que si leur mari, leur fils meurent, elles veulent partager le même sort, puisque leurs vies dépendent d'eux. Ils vivent ensemble; et si eux ne vivent pas, elles ne vivront pas non plus; parce qu'ils peuvent supporter les difficultés et les malheurs ensemble. Les femmes allaient manifester corps et âme. Même dans une famille éclairée (*rowchane*), il est possible que la femme prenne l'initiative d'aller manifester et que son mari finisse par l'admettre et accepte qu'ils prennent ensemble cette voie.

Q : Et dans votre famille, vous êtes allée manifester?

A 3 : Je suis allée à la plupart des manifestations.

Q : A part vous, qui y participait ?

A 4 : Moi, davantage que les autres. Ma famille, ce sont des gens responsables, et très rigoristes dans leur foi (*motéassèbe*). Tout le monde, même ma mère qui a dans les soixante-dix ans, faisait le chemin de la place Rhorâssâne à la place Azâdi à pieds. Mon mari, il n'est pas aussi croyant, mais il y allait parfois; par exemple, quand il voyait qu'il ne se passait rien de dangereux, il y allait. Mais moi, non. Je disais : c'est pas grave, même s'il m'arrive quelque chose.

Q : (la bande est inaudible)

A 5 : Je n'aime pas les femmes trop licenciées (*bi bainde o bâr* : "licencieuse de manières, de moeurs"); et quand j'en vois une, j'ai pitié d'elle; je le dis sincèrement parce qu'une femme ne doit pas s'exposer aux regards des gens (*mardom*), elle doit être la femme idéale pour sa famille,

elle peut être comme elle veut en famille, mais pas dans la société (*i.e.* à l'extérieur) où elle travaille. Une femme qui travaille dans la société doit le faire avec un esprit sain (*fekré sâlem*); si elle est trop licencieuse (*bi bainde o bâr*), celui qui est dans son bureau, l'homme qui travaille avec elle, peut la dévoyer, lui faire changer les idées et en plus de ça, le travail qu'elle fait n'est plus alors bien fait!

Si la révolution triomphe, c'est le plus grand bonheur pour moi et si elle ne réussit pas, je serais très malheureuse. Qu'une femme ou une jeune fille trop libre aille jusqu'au scandale (*rosvâi*), ça me rend triste; et, soyez en sûr, ça arrive si la révolution ne réussit pas. Alors c'est l'islam qui va disparaître.

Q : Avant la révolution, vous portiez le fichu (*tchâr-rhade*)?

A 6 : Non. Seulement, pendant le mois de Ramadan quand je jeûnais, je mettais le fichu. Le personnel du bureau me disait : "Quand le Ramadan va finir, tu vas ôter ce couvre-pieds (*dame-pâi* : en dérision pour le fichu)". Ça se passait comme ça; on avait vraiment changé l'opinion des gens (*mardom*).

Q : En ces temps-là, vous faisiez vos prières quotidiennes (*namâz*)?

A 7 : Oui, je faisais toujours mes prières quotidiennes et mes jeûnes (du Ramadan); c'est que ma famille est religieuse. Bien sûr, avant le mariage, je portais le *tchâdor* mais après mon mariage, mon mari m'a demandé d'ôter le voile.

Q : C'est bien votre mari qui vous l'a demandé?

A 8 : Oui. Et même maintenant, il n'est pas content que je porte le voile. Mais je lui réponds que je ne vais pas vivre éternellement; l'autre Monde a, pour moi, une grande importance, j'y crois et je garde le voile. Et puis croyez-moi, une femme dévoilée qui s'expose aux regards des autres hommes peut dévoyer les maris d'autres femmes et détruire leur foyer.

Q : Et depuis que vous portez le voile, est-ce que l'attitude de vos amies a changé à votre égard au bureau?

A 9 : Ici, non. Bien sûr, elles (ils) critiquent tout le temps. Elles me disent : "pourquoi tu as changé?" Parmi elles, il y en a qui disent qu'on les a forcées à le porter. J'ai une amie, sa mère et sa famille sont très religieuses mais elle, chaque fois qu'elle vient chez nous, elle se moque de moi; et cette année, je suis allée à la Demeure de Dieu (la Mecque) et quand j'en suis revenue - même avant de partir, elle me chicanait : "Pourquoi tu veux y aller maintenant, tu ne dois pas aller. Que veut dire ce jeu du colonialisme?" -, je lui ai répondu : "Chacun a son idée là-dessus qu'on doit respecter."

Q : A votre avis, quel est le rôle de la femme en Islam? Une femme authentiquement musulmane, comment elle doit se comporter? Qu'est-ce qu'elle doit faire?

A 10 : A mon avis, le rôle de la femme en Islam consiste à faire très bien connaître l'islam à l'homme; non seulement à celles de son sexe mais surtout aux hommes, par son comportement, sa conduite, la manière dont elle dirige sa vie et aide son mari. A mon avis, la femme peut, mieux que l'homme, faire connaître l'islam, par sa piété, en donnant plus d'importance à sa propre personnalité, d'autant plus qu'avant, on voulait faire d'elle une marchandise et dans la majorité des cas, on y avait réussi. Celle qui était plus jolie, mieux mise, plus dévergondée, c'est elle qu'on prenait pour secrétaire.

En ce temps-là, dans les universités, beaucoup avaient lu le livre du maître Motahari, *Le voile en Islam*, et la plupart des jeunes filles s'habillaient d'une robe longue et mettaient le fichu. Je discutais avec mes collègues et ils (elles) disaient : "Pourquoi elles sont devenues si nombreuses à s'habiller comme ça? Pourquoi elles ont fait ça? Pourquoi elles s'emprisonnent comme ça dans ces habits, elles se défigurent de la sorte? Peut être bien que la tête leur a tourné! Pourquoi elles ne donnent pas d'importance à leur visage?" Et la plupart pensent encore de la même façon et n'ont pas encore changé car la civilisation et la culture erronées qu'on leur a inculquées, ne disparaissent pas et ne disparaîtront pas de sitôt. Moi, je le dis, nous devons finir par comprendre que nous sommes musulmans; en premier lieu, nous sommes musulmans et le vrai musulman ne doit pas être comme ça, surtout pour ce qui est des femmes. Evidemment, l'homme aussi doit avoir de la discrétion, lui aussi doit se couvrir et comme l'islam le dit, il ne doit pas aller en société dans une tenue indécente. Les gens doivent le regarder de la même façon (*i.e.* sans lubricité), il doit être réservé, pondéré. Mais la femme, davantage, parce qu'elle excite les jeunes. Dans un milieu jeune, ce milieu lui donne beaucoup d'importance, elle doit donc être davantage sur ses gardes, c'est elle qui déprave (*fâssède mikoné*) davantage la société.

Q : Quelques unes des femmes avec qui j'ai discuté, m'ont dit : "Quelle différence y a-t-il entre l'homme et la femme? Pourquoi la femme doit couvrir ses charmes et pas l'homme?"

A 11 : A mon avis, parce que si la femme ne couvre pas ses cheveux, lorsqu'elle se peigne, comme elle est mignonne, délicate, plus jolie que l'homme, en un sens, elle attire l'attention. Bien sûr, l'homme aussi le fait mais l'islam commande que l'homme se couvre le corps en sorte qu'il n'excite pas. Dans le cas de la femme, si elle a la tête non couverte (de voile), comme elle a le visage exposé, même si elle ne fait pas de toilette, quand ses cheveux nus s'exposent, qu'ils soient colorés, simples, lisses ou frisés, ça excite l'homme; mais l'homme n'excite pas de cette façon la femme, c'est-à-dire le point de vue des femmes n'est pas comme celui des

hommes. L'homme est beaucoup plus porté à la volupté (*chahvati chodane*) que la femme.

Q : Et la femme ne s'excite pas de cette façon-là?

A 12 : Non, elles sont très rares celles qui, en voyant un bel homme, y attachent de l'importance; la plupart ne sont pas comme ça, à mon avis. Je ne sais pas mais par exemple un homme qui porte au cou un collier au nom d'Allah, la poitrine nue, les poils de sa poitrine visibles, elle peut par exemple dire : "quelle jolie poitrine". Mais peut être que dix femmes qui passent devant lui n'y jeteront pas un coup d'oeil tandis que la plupart des hommes, surtout ceux à la foi vacillante (*imânéchoune zaïfé*), préféreront regarder les jeunes filles et les femmes, même voilées, beaucoup plus que les femmes ne regardent les hommes.

Q : Dans les discussions avec les femmes, quand je leur demandais pourquoi elles consacraient du temps et des soins à leur toilette, quelques unes me répondaient qu'elles le faisaient parce qu'en se regardant dans le miroir, leur beauté leur donnait une paix intérieure ou qu'elles aimaient que les hommes jouissent de leur beauté !

A 13 : En ces temps où je faisais ma toilette, je pensais devenir plus jolie et attirer davantage l'attention : "mon entourage me donnera plus d'importance, si je viens comme ça au bureau sans toilettes, on dira qu'elle ne sait rien faire, qu'elle n'est pas à la page."

Q : Alors pourquoi vous ne portez plus d'intérêt à votre toilette?

A 14 : Pour ne pas attirer l'attention, pour que les hommes ne me regardent pas; quand une femme passe à côté de moi, si elle a fait sa toilette, 99% des hommes la regardent. Ils ne me regardent pas parce que je suis simple, comme ça. Et puis, quand ils vous regardent, la volupté dans le regard, ils n'ont pas de respect pour vous, ils vous traitent un peu de prostituée (*rharâbe*), c'est le commencement du dévoiement (*enhérâfe*).

Q : Certains disent que l'homme a le droit de prendre plusieurs femmes.

A 15 : A mon avis, l'homme n'a pas le droit de prendre plusieurs femmes et quand on dit en Islam que l'homme peut prendre quatre femmes, tout d'abord, en ce temps-là, il y avait une majorité de femmes : dans les guerres, les hommes se faisaient tuer et comme le voyage des hommes d'une ville à une autre durait un an ou deux, on disait dans la première ville ou le premier pays où ils arrivaient pour qu'ils ne se dévoient pas, qu'ils pouvaient prendre une femme. Mais dans notre situation actuelle, à mon avis, c'est la plus grande erreur qu'un homme prenne plusieurs femmes. Ils sont déjà dans l'embarras avec une seule. Ils ne peuvent pas joindre les

deux bouts et la condition qu'a mise l'islam, pour celui qui prend quatre femmes, est de les traiter toutes les quatre à égalité et nos hommes ne sont pas du tout capables de faire ça, même avec une seule. A mon avis, d'après mon expérience, moi qui vis depuis quinze ans avec mon mari, je ne pense pas qu'il y ait un seul homme qui puisse contenter sa femme!

Q : Et le mariage temporaire (*sirhé*) ?

A 16 : A mon avis, si un homme n'a pas de femmes, il peut prendre une femme en mariage temporaire (*sirhé kardane*) à condition de ne pas lui faire d'enfant. Sinon, s'il fait des enfants, quand il se mariera (*ezdévâdje mikoné*), il aura alors deux enfants de l'une, un autre de celle-ci, alors que pour rendre le milieu sain (*mohilé sâlène*), quand une femme devient la femme temporaire d'un homme, il y a des conditions à ça. Elle ne peut pas le lendemain devenir la femme temporaire d'un autre homme. Cette pratique a des conditions, il y a une durée minimale à respecter avant de se remarier à un autre homme. Même si on pense que prendre plusieurs femmes diminue la dépravation et que c'est ça l'esprit de l'islam, à mon avis il n'en est rien. Ces gens-là n'ont pas bien lu le Coran, ne savent pas ce qu'ils disent. Ils disent seulement que le Coran mentionne quatre femmes ou bien qu'il dit de couper la main aux voleurs. Ils ne savent pas qu'il y a des conditions à ça.

Q : Vous avez des amies voilées?

A 17 : Oui.

Q : Vous discutez librement avec elles?

A 18 : Oui, parfaitement, de tout.

Q : Et vous avez aussi des amies sans voile?

A 19 : Oui, elle sont plus nombreuses.

Q : De quoi parlez-vous avec elles?

A 20 : Avec elles, je discute, je les critique et elles me critiquent. La plupart du temps, elle disent : "En mettant le voile (littéralement : "en entrant dans le voile") nous nous sentons limitées, nous ne pouvons plus être actives dans la société, peu à peu on nous gardera à la maison, on nous dira de faire la ménagère." Je leur réponds que même si on fait ça, à mon avis, il vaut mieux que la femme ne travaille pas dehors et qu'elle s'occupe de son ménage, elle aura moins de travail, elle pourra s'occuper de sa famille, elle sera moins bousculée, ça vaut mieux comme ça. Elle peut être utile en restant chez elle, elle peut se rendre utile à sa société. Il ne faut pas qu'elle soit obligée de venir se mettre derrière un bureau. Elle peut faire beaucoup

de choses pour la société, son entourage et ceux qu'elle peut aider, des aides sans rétribution. Mais mes amies disent : "Non, quand aujourd'hui, on nous force à porter le fichu, demain on nous forcera à porter le *tchâdor*, le surlendemain, on nous dira de rester chez nous". L'une d'elles dit : "Ma nièce travaille à la banque Sepah et là on veut racheter les années de service des femmes qui ont travaillé jusqu'à maintenant ou on les mettra à la retraite et on n'embauchera plus de femmes. Je leur dis : "ce n'est pas comme ça que ça va se passer" et l'autre de me répondre : "si on va le

Q : Donc, si l'homme pourvoit aux besoins de la famille, vous n'avez pas d'objection à rester chez vous?

A 21 : Non, vraiment pas. Je pense que si un homme pourvoit aux besoins de sa famille et si la femme sent qu'à la mort de son mari sa vie est assurée - c'est-à-dire si le gouvernement fait en sorte que la vie de la femme soit assurée - alors à mon avis, il n'est plus besoin que la femme travaille. Elle doit s'occuper de l'éducation de ses enfants à la maison ou elle peut même fréquenter un milieu plus sain plutôt que d'aller travailler dans un bureau. Bien sûr, le gouvernement doit lui assurer sa vie; il se peut, par exemple, qu'un homme, au début, assure une vie confortable à sa femme et que le lendemain, il lui vienne à la tête d'aller prendre une autre femme, ou bien qu'il ait eu une profession qu'il perde par la suite; alors que doit faire cette pauvre femme avec quelques enfants? Si le gouvernement assure la vie à la femme, à mon avis, il vaut mieux alors que si la femme est active dans la société, elle ne vienne pas prendre la place des hommes, qu'elle fasse les tâches délicates (*kâr hâyé hassâsse*). La femme est en général beaucoup plus précise dans les tâches qu'on lui demande que l'homme. Celle qui est consciencieuse, comme elle est précise, on doit lui donner des tâches délicates, des tâches qui sont importantes pour le pays.

Par exemple, quand l'homme a eu maille à partir avec sa femme, quand il vient au bureau, il renvoie les gens qui s'adressent à lui mais une femme, à mon avis, non.

Q : Alors quel genre de travail est bon pour la femme ?

A 22 : A mon avis, s'occuper des enfants malades, être infirmière, travailler dans les hôpitaux et surtout dans les écoles. Les élèves sont comme leurs propres enfants puisqu'elles ont d'habitude affaire aux enfants, aux malades. Elles-mêmes, à la maison, s'occupent de leurs malades. Bien sûr, il y a des femmes qui ne donnent aucune importance à ça et il se peut qu'il y ait aussi des hommes qui soient très responsables dans leur travail.

Q : Beaucoup de femmes sans voile disent qu'elles veulent être égales aux hommes. Dans quels cas doivent-elles être égales? Dans quels cas, non?

A 23 : A mon avis, la femme ne peut pas être juge parce qu'elle a une âme très sensible; par exemple, si le condamné se met à pleurer, il se peut qu'elle revienne sur sa décision et donne un verdict trop clément. C'est qu'elle est sensible. D'un autre côté, c'est vrai qu'elle ressent de la responsabilité. Mais ce qu'a l'homme, cette rudesse (*hâlaté rhachène*) qu'a l'homme, la femme ne l'a pas. Si elle veut devenir président de la République, elle ne le peut pas.

Q : Pourquoi ?

A 24 : Je pense qu'elle ne le peut pas parce que l'homme peut mieux le faire, c'est-à-dire qu'il a une plus grande résistance; s'il est trop chargé de travail, il peut l'assurer parce qu'il n'a pas de responsabilité familiale. Maintenant, moi qui travaille, j'ai la responsabilité de la famille, l'éducation des enfants, leurs devoirs à surveiller, les dépenses de la famille à gérer. La pression sur moi qui travaille est beaucoup plus grande que sur mon mari. Mon mari, une fois qu'il paye les frais du ménage, c'est fini pour lui, ça lui est égal que les enfants fassent ou non leurs devoirs. La plupart des hommes sont comme ça. Mais pour moi, mon enfant doit être le meilleur élève, il doit être éduqué mieux que les autres, je pense que quand un hôte arrive chez nous, je dois préparer le meilleur plat. Il faut que ma vie de ménage soit bien arrangée; tout ça c'est de la responsabilité; avec ça, si c'est une femme qui n'a pas d'autres responsabilités, on peut alors lui donner un travail important (*kâré hassâsse*) et on ne doit lui demander que ça. Mais si une femme a d'autres responsabilités et qu'elle ait aussi un travail important, elle ne peut pas le faire, ou bien si elle le fait, elle ne le fera peut être pas aussi bien qu'un homme.

Q : Que font vos parents?

A 25 : Mon père est mort et ma mère est ménagère. Mon père avait un magasin d'épicerie. Mon père était de Boroudjerde. Moi-même, je suis de Téhéran, ça fait cinquante-soixante ans que la famille est à Téhéran.

Q : Passons à un problème plus global. Dans cette révolution, on parle des puissants (*mostakbar*) et des déshérités (*mostazaf*). Qui est déshérité?

A 26 : Déshérité est celui qui n'est pas reconnu, celui qui essaie de préserver encore son honneur aux yeux des autres (*âbérou dêri mikoné*), même maintenant, nous connaissons beaucoup de gens qui ont une vie très difficile mais qui ne vont jamais dire : "Je n'ai pas de terre, je n'ai pas de maison, je n'ai pas de revenus." Puissant est celui qui a fait des rodomon-

tades (*rholdori kardé*) et qui a accaparé le dû des autres (*harhé digarâne rorohrdé*) et dans cette situation, ce puissant ou bien s'est enfui ou bien est mort. Le pauvre déshérité, lui, est toujours là, il ne dit rien. Un certain nombre de déshérités sont en train de profiter, les vrais déshérités sont très peu nombreux et l'un d'entre eux est mon propre frère qui est *pasdar*. Depuis le début de la révolution, il s'est fait *pasdar* et maintenant il travaille au club des officiers. Il avait une petite chambre qu'il a vendue et il a dépensé son argent. Il a trois petits enfants et avait loué une maison à 1000 toumans par mois et avait versé 50.000 toumans de caution. Il avait aussi un magasin d'électricité, il l'a abandonné, disant que le pays a besoin de gens qui s'en soucient. Tant de fois je lui ai dit de ne pas faire ça, sa femme lui a dit : "Je vais divorcer", quoiqu'elle soit croyante. "Je vais abandonner tes enfants". Il a répondu : "abandonne-les, je ne donne pas d'importance à ça, cette révolution doit réussir, elle a besoin de gens qui s'en soucient parce que, même parmi les *pasdars*, il y a des gens peu scrupuleux (*nâ-rhalafe*) et perdus (*avazi*). Et cette maison où il habite maintenant appartient aux puissants, à ceux qui se sont enfuis. Il l'a louée à 1000 toumans par mois, on lui a payé deux mois, ensuite, rien. Il y a tout de même la vie quotidienne, que faire avec les enfants sur les bras? Lui-même dit : "Je ne travaille pas pour les biens de ce monde". Il ne dit rien parce que s'il leur dit là-bas à l'Armée des *pasdars*, dans quelle situation il est, on lui donne gratuitement un appartement mais il ne le leur dit pas. Maintenant, vu son travail, sa vie est en danger, mais il dit : "Laisse tout le monde tout prendre, tout le monde s'enrichir. A la fin, s'il reste quelque chose qu'on nous en donne, sinon rien."

Q : Alors, ces gens qui vont dans la rue crier : "nous voulons tout ça?"

A 27 : Ce sont des gens dont la plupart sont venus des villages, ils sont venus s'entasser dans des bidonvilles (*halabi-âbâde*). Ce sont des gens qui ont abandonné l'agriculture et sont venus en ville. Croyez-moi, même si on leur donne un habitat décent, le lendemain, ils vont le vendre. Ensuite, ils s'en vont quelque part, dans un désert, n'importe où, et ils répètent alors la même chose. A moins que le gouvernement ne les laisse pas faire. Sinon, ils aiment ce genre de vie, ils ont été élevés comme ça. Mais il y en a qui veulent préserver leur honneur (*abérou dâri mikonane*) : par exemple, en face de notre maison, il y a une entreprise; le type dépense son capital. Je connais beaucoup de gens comme ça. Mon propre beau-frère est un fabricant de meubles. Le pauvre travaille maintenant au petit bonheur; mais quoi? Aller dire qu'il doit de l'argent aux gens? Il essaie de préserver son honneur et ne dit rien. Il a quelques amis qui sont dans la même situation; à mon avis le gouvernement révolutionnaire doit faire des enquêtes là-dessus, doit interroger les gens pour savoir qui est pauvre, qui est vraiment dans le besoin et aider seulement ces gens-là. Croyez-moi, l'un d'entre eux vient travailler chez mon amie; il a loué sa maison et habite une pièce dans une école pour que si demain on lui demande s'il a une maison, il puisse dire non et il a aussi vingt, trente mille toumans - pour eux cette somme est

beaucoup - mais ils ont pris l'habitude de dire : "Je n'en ai pas". Ils sont prêts à abandonner totalement l'agriculture. Par exemple, ceux qui vendent au carrefour Amir Akram, viennent des villages et disent : "demain, si on nous retire ça, qu'est-ce que nous allons devenir?" Donnez-nous un magasin! Demain, ils prendront un magasin.

Dans cette révolution, qui a été tué? Mon mari dit qu'on est allé sur la tombe des martyrs, on y a déposé des fleurs et on y a mis un chapeau*, et ainsi on les a eus. C'est une plaisanterie mais on est vraiment en train de tout dilapider, on détruit tout : c'est le gouvernement lui-même qui doit faire attention, faire son travail sérieusement, ne pas distribuer à tort et à travers la terre et, si certains se l'approprient, il ne doit pas leur permettre d'y construire; si tu n'as pas d'argent, pourquoi tu prends cet terrain? Nous, nous avons des moyens limités; eux, ils ont perdu tout sens de la mesure (*rhodéchoune ro gome kardane*), les gens ne travaillent plus en leur âme et conscience, de manière logique. Ils ne connaissent pas Dieu comme il faut, ils ne disent pas : "si je mens, Dieu sait que je mens, je ne dois accaparer le dû de quelqu'un (*harhé késsi ro rhordane*), ça ne m'appartient pas.

Q : D'après vous, comment le gouvernement doit-il identifier les deshérités ?

A 28 : Il faut choisir un certain nombre de gens honnêtes, former des équipes, les envoyer dans divers endroits pour voir qui est vraiment deshérité : peut être que celui-ci, de peur de perdre la face, n'ose pas le dire (*châyade rouché naché*). Son voisin ou sa famille peut être le dit; qu'on aille voir comment il vit, comment ça se passe. J'ai une amie, elle jure qu'avant la révolution, on mangeait des fruits de toutes sortes là-bas, mais maintenant elle jure qu'on vit par terre. Son mari n'est pas de ceux qui vont vendre illégalement sur le trottoir; ils ont de la réputation (*âbéroû dârane*) Elle me dit : "Je dors la nuit sans dîner". Je lui dis : "Je ne te crois pas". Elle me dit : "Je jure sur le Coran, viens chez moi pour le voir!" Eh bien, ces gens-là se détournent de la révolution; si ça continue, ils vont s'en détourner même s'ils ont la foi; quoique si l'on a une vraie foi, on ne s'en détourne pas. Il se refroidit, il dit : "La révolution a eu soi-disant lieu et voilà ma situation; c'est devenu pire et personne ne s'occupe de mes maux". Par exemple, le comité lui a payé trois mille toumans mais lui a payé seulement cinq cents toumans pour le loyer; quand il n'en a pas, on doit faire une enquête pour voir s'il a assez pour payer les cinq cents toumans ou non; nous avons beaucoup de cas de ce genre.

Q : Combien d'autres en connaissez-vous ?

A 29 : J'en connais encore cinq ou six; l'un d'entre eux est mon beau-frère qui est chômeur, un autre est un ami qui avait une entreprise, une usine; sa

* N.B. : l'expression "mettre le chapeau sur la tête de quelqu'un" signifie le tromper.

situation est meilleure. Un autre a deux fils aux Etats-Unis et son usine est fermée ici, il a seulement une entreprise de fabrication de glaces à Sardacht et il vit de l'argent qu'il a gagné avant. Ce sont des gens qui ont une bonne réputation (*âbérou maindane*). "Pourquoi mon usine doit être fermée?" dit-il. S'il ne peut pas ouvrir son usine, qu'on lui donne un autre travail. Quoiqu'il en soit la révolution a eu des conséquences positives pour ce pays mais il faut voir pourquoi ce pauvre bonhomme est devenu ainsi; il a une réputation (*âbérou dâré*), il la préserve (*âbérou dâri mikoné*), il reçoit aussi des hôtes chez lui et envoie de l'argent aux Etats-Unis pour ses fils. Mais quand il n'a plus d'économies, qu'est-ce qu'il doit faire? Il devient alors contre-révolutionnaire. Demain, il dira : "C'est quelle révolution ça? Nous avons tout perdu!" Certains d'entre eux en sont là. Ma belle-soeur a une amie et son mari, à ce qu'elle dit, est chômeur. Il a vendu sa maison; maintenant avec cet argent, il veut aller acheter une maison quelque part; il croit que s'il le fait, il aura des dettes; comment alors payer ses dettes, comment assurer ses dépenses? Il a peur de perdre la face (*rouche némiché*). Il ne va pas demander un emprunt. Comme l'autre, il dit : "comment payer les cinq cent mille toumans?" Il ne les a pas, il faut enquêter là-dessus; ceux qui sont culottés crient, occupent la maison des gens.

Q : Pourquoi les gens sont allés aux manifestations?

A 30 : Ils sont allés aux manifestations pour faire revivre l'islam, à mon avis, et pas pour le matériel, ce n'est pas pour le matériel, c'est pour faire revivre l'islam; nous avons tout perdu, j'étais moi-même dans la famille et nous étions vraiment malheureux; on avait l'impression que tout était en train de disparaître; moi-même, à neuf heures du soir, croyez-moi, j'avais peur d'aller dans la rue.

Q : Pourquoi ?

A 31 : Je n'avais pas la sécurité en tant que femme. J'entendais dire qu'on avait enlevé la femme devant son mari et on l'avait tuée après l'avoir violée. Tout le monde était excité, les mœurs étaient corrompues, la foi avait disparu. La seule chose à laquelle on pensait, c'était l'argent, la floriture (*tadjammolâte*). Personne ne croyait plus à autre chose et on ne se disait pas : "Si je fais ça, c'est un péché, si je fais ceci, Dieu le sait, si je fais cela, ce n'est pas juste." Tout était en train de s'écrouler, plus rien ne restait aux gens. J'avais l'impression que mes deux enfants, je les avais eus en vain. Je me disais : "Comment vais-je les élever dans cette société? Qu'est-ce qu'il vont devenir demain? Comment je vais les contenir (*tchétoûr mitouname djélochoune béguirame*)"? La vie était devenue très difficile. C'est pour ça que les gens se sont révoltés. Ils ont dit : "Maintenant que notre guide est un religieux, qu'il croit en Dieu, il veut nous montrer le chemin et nous irons dans la direction qu'il nous indique." Peut-être que si c'était un homme ordinaire, nous n'y serions pas allés, pas à 100%, même pas à 99%! mais

comme il avait fait jadis la révolution et comme la plupart des gens, la masse des gens, le connaissaient, lisaient la plupart de ses tracts, des fois, je me disputais avec mon frère sur ces tracts. Je lui disais : "Ne les apporte pas ici." Un fois, ils sont venus l'arrêter, ils l'ont gardé une semaine, quinze jours, ils l'ont battu mais ils n'ont rien su. Nous lui disions : "Ne les apporte pas, ne les lis pas." Il disait : "Non, les gens doivent savoir. Tant que je pourrai, je les donnerai aux gens pour qu'ils les lisent". Et les gens ont été ainsi de plus en plus conscientisés (*âgâhi peydâ kardane*).

Q : Que doit-on faire pour les deshérités?

A 32 : Il faut constituer un comité qui fasse des enquêtes, qu'il demande qui est vraiment deshérité, qu'on s'occupe d'eux. Ce sont eux qui ont vraiment fait cette révolution. Croyez-moi, celui qui avait une vie confortable, faisait la bonne chère, ne sentait pas ces choses-là. Maintenant, ceux qui ont fait cette révolution sont devenus des spectateurs. L'un d'entre eux est mon propre frère.

Q : Avant cette révolution, aviez-vous un "pôle d'imitation" (*mardja é tarhlide*)?

A 33 : Oui, c'était Mr Chariate Madâri; avant, ma mère et les autres étaient pour Rhomeyni mais on saisisait les livres de Romeyni, ceux qui avaient sa thèse (*réssâlé*) la cachaient et nous étions les imitateurs de Chariate Madâri. Mais après le retour de l'imam Rhomeyni, sans le dire aux autres, j'ai pris sa thèse et j'ai mis l'autre de côté.

Q : Lequel de ses livres, son *Explication des problèmes* (*towzihe ol massâ'el*)?

A 34 : Oui, je le lis. A mon avis, c'est très simple. Quand j'ai une difficulté, je l'ouvre et je peux le comprendre. Tandis que celui de Chariate Madâri était très incompréhensible. Quand je voulais une réponse aux problèmes, c'était difficile, j'allais alors voir quelqu'un d'autre pour qu'il me donne des explications. Mais celle de l'imam, sa thèse, n'est pas comme ça. Elle est très simple et on peut en tirer des conséquences.

Q : Par exemple, à propos de quels problèmes vous l'avez consulté?

A 35 : Par exemple, à propos de l'ablution (*vozou*). Comment la faire? Ou bien les impuretés sont de quelle nature? Quelles choses sont impures? Et à propos du mariage, comment le contact doit avoir lieu? Quelles sont les conditions?

Comme je voulais aller en pèlerinage à la Demeure de Dieu, il fallait que je sache faire la prière et les ablutions. Ces choses-là doivent se faire à partir

de principes corrects. C'est pour ça que j'en parlais à propos des difficultés que j'avais.

Q : Pour aller à la selle, il y a des lois?

A 36 : Oui, oui. On dit qu'il faut entrer dans les W.C. du pied gauche et non pas du pied droit. Ça a sa raison et ce n'est pas arbitraire. Ça a ses raisons, ses effets sur le corps. Par exemple, si on a un infarctus, on dit que si on est sur la jambe gauche, on peut mieux se contrôler, plutôt que si on est sur la jambe droite. Ou pour faire ses ablutions, tout ça, c'est la Voie Orthodoxe (*sarâte mostarhime*). Tout ça a sa raison d'être.

Q : Et pour ce qui est de l'eau?

A 37 : Quand nous faisons nos ablutions, l'eau ne doit pas aller de bas en haut mais l'inverse. On appelle ça la Voie Orthodoxe car la voie de Dieu est la Voie Orthodoxe qui est irréversible, de même que l'eau ne doit pas revenir de bas en haut, renverser sa direction. Par exemple, quand nous étions à la Mecque, les Noirs, les Arabes faisaient leurs ablutions, les bras en haut, se lavaient la tête comme ça ou quand ils passaient la main sur la tête (partie intégrante des ablutions, en persan : *mashé*), on dit que ça doit venir tout droit de haut en bas et pas ensuite vers le haut. Tout ça a ses raisons et ne date pas d'aujourd'hui. C'est la direction que Dieu a fixée pour que les hommes aillent dans le droit chemin. Bien sûr, mes études ne sont pas profondes, je n'en ai pas fait systématiquement, mais je dois continuer à le faire. Je suis gênée de ne rien savoir. Nous disons que l'être humain naît à ce monde et doit mourir à ce monde sinon nous n'aurons aucune différence avec les animaux. On doit s'édifier pour devenir un être humain véritable et pour partir de ce monde comme un être humain.

Q : A propos des toilettes, quand on y entre du pied gauche, vous savez pourquoi?

A 38 : La raison est que tu entres du pied gauche, tu mets l'énergie de ton corps du côté gauche et ça te contrôle. C'est-à-dire si tu es sur le point de faire un infarctus, alors il se peut que tu ne le fasses pas; maintenant quand on place son pied, je ne sais pas si c'est l'énergie du corps, l'énergie de la pression et l'attraction de la terre, je ne sais pas quelle position c'est. Ou bien, on dit que quand l'homme et la femme couchent ensemble, il ne faut pas qu'ils s'endorment face à la Mecque car les rayons qui les touchent, ce sont les rayons de la lumière et quand ça tape sur l'homme et la femme, comme c'est positif et négatif, s'ils procréent, ça a une mauvaise influence sur leur enfant.

Q : L'homme et la femme ne doivent pas coucher ensemble face à la Mecque?

A 39 : Ensemble non, mais l'homme seul si, c'est très bon. La femme seule, c'est très bon qu'elle se couche face à la Mecque. Quand ils sont ensemble, comme ils sont positif et négatif, ils ne doivent pas coucher ensemble face à la Mecque. Toutes ces choses constituent un savoir et je ne possède qu'une partie de ça.

Q : Maintenant, vous n'êtes plus la disciple de Chariate-Madâri?

A 40 : Avant, quand je posais un problème, on me disait que le meilleur pôle d'imitation était Chariat Madâri. Je disais alors : "Comme il est le plus sensé, le plus savant, je le choisis." Ma soeur imitait l'ayatollah Rhoï, maintenant elle imite Rhomeyni.

Q : Et votre mari ?

A 41 : Mon mari ne suit personne. Il fait sa prière mais il n'est pas arrivé au stade où il connaisse son pôle d'imitation.

Q : Et vos enfants sont grands?

A 42 : J'ai deux fils.

Q : Ils font leurs prières quotidiennes?

A 43 : Oui, ils font leurs prières quotidiennes.

Q : Et vous leur apprenez des choses?

A 44 : Dans la mesure du possible. Je leur dis comment il faut procéder. Si vous faites ceci, c'est un péché. Vous devez rendre service de la sorte. Votre comportement doit être de cette façon. Vous devez vous asseoir de telle façon. Je les encourage tant que je peux pour qu'ils apprennent l'arabe, lisent le Coran. Si dans leur école, on enseigne l'idéologie islamique, je les encourage à y prendre part, même s'ils arrivent tard à la maison; mon fils me dit : "Maman, je veux être un guérillero". Je lui dis : "Tu peux l'être quand tu seras grand, je ne vois pas d'objection, ton but doit être déterminé, ton idéologie doit être la bonne, tu peux être guérillero, je ne vois pas de mal, je veux bien que mes enfants meurent dans cette voie".

Q : On parle très souvent du martyr dans cette révolution.

A 45 : A mon avis, le martyr est quelqu'un qui ne meurt jamais, il est dit dans le Coran qu'ils sont vivants et les martyrs sont des gens qui, au jour de la résurrection, ont leur rang séparé de ceux des autres. Comme ils ont donné leur vie pour Dieu, ils ont la préséance (*marhâme dêrane*) auprès de

Dieu. Nous avions des jeunes qui exposaient leur poitrine aux balles. Moi-même, j'ai été spectatrice. C'était une ambiance vraiment bouleversante. Nous voyions comment les jeunes s'avançaient et disaient : "Tirez sur nous." Une fois, une femme dont le fils avait été martyr a fait une interview. Elle disait : "D'après mon fils, si nous ne nous faisons pas tuer, cette révolution ne triomphera pas. Il faut que le sang des martyrs soit versé, que le sang des jeunes soit versé pour que cette révolution porte ses fruits; sinon il n'est pas possible que nous soyons vainqueurs." A mon avis, il faut beaucoup de courage pour que quelqu'un puisse passer par dessus tout et aille au devant du martyr. Dans la rue, on tirait des balles, des rafales. J'essayais de me mettre à l'abri. Je me disais : "Etre tué de cette façon n'a pas d'intérêt; qu'on fasse quelque chose et qu'ensuite on soit tué, ce n'est pas mauvais mais comme ça..." Et je n'avais pas la foi qu'eux avaient. Je me disais : "Que vont devenir mes enfants si je disparaissais? Mes enfants seront sans protection, mais celui qui accède au martyre, qui fait don de sa vie a la foi. Il pense que s'il meurt, Dieu élèvera ses enfants puisqu'il les lui a donnés. La foi de ces gens est très forte pour qu'ils acceptent de mourir comme ça mais il y en a aussi qui sont morts par hasard. Ils sont venus comme ça aux manifestations et ne savaient pas qu'on allait leur tirer dessus. On a tiré et ils sont morts mais il y avait aussi des gens qui étaient conscients. Mon frère, le 17 *chahrvivar*, le vendredi noir, dans l'avenue Jâleh, racontait : "Quand les rangs du devant tombaient et savaient qu'ils allaient tomber, ils allaient de l'avant, sachant qu'il seraient atteints de balles. Ils sont allés se faire tuer pour que la révolution continue".

Q : Alors qui est le martyr?

A 46 : Le martyr est celui qui donne sa vie et est toujours vivant pour nous; il est mort mais en fait, il est vivant; il a la conscience (*âgâhé*); il voit tout.

Q : Nous, les gens ordinaires, nous mourons et les martyrs, ils vivent?

A 47 : Quand nous mourons, notre âme subsiste mais elle n'a pas la conscience (*âgâhi*) qu'a un martyr : elle n'a pas la vision d'un martyr; nous ne voyons pas tout : le martyre c'est la vie éternelle; c'est-à-dire qu'il vit constamment jusqu'à la fin du monde, il est vivant. Un homme ordinaire, quand il meurt, il a une âme qu'on libère les jeudis soirs, son âme vient devant sa maison; mais elle n'a pas cette vision du martyr, elle ne voit rien; elle ne voit pas ce qui se passe, ce qui arrive. Mais les martyrs voient tout.

Q : Le martyr peut-il être une femme?

A 48 : Oui, il n'y a pas de différence entre homme et femme; en Islam, il n'y a pas de différence.

Q : Auprès de Dieu, ils auront la même récompense?

A 49 : Auprès de Dieu, je crois que la femme a une plus grande récompense parce qu'elle renonce à sa vie de famille, à ses enfants. Surtout une femme mariée parce que la responsabilité de la femme est plus grande que celle de l'homme; elle sacrifie tout et s'en va, sa vie, ses biens, son mari, ses enfants, tout. Elle bénéficiera de plus de respect auprès de Dieu. On dit que le paradis est sous les pas des mères; en Islam, la femme a une grande récompense; malheureusement, on n'a pas encore compris le rang de la femme en Islam.

Q : Vous seriez d'accord pour que l'un des vôtres accède au martyre? Par exemple, si l'un de vos enfants disait : "Je veux être martyr de l'islam?"

A 50 : S'il grandit et si moi je recouvre l'idéologie principale et authentique, alors oui.

Q : Vous ne l'avez pas encore recouvert?

A 51 : Malheureusement pas; il faut beaucoup pour atteindre ce stade; je dis toujours : "Qu'ils sont heureux ceux qui ont atteint ce stade!" C'est-à-dire qu'ils sacrifient tout, tout; l'autre monde est beaucoup plus important pour eux, ce monde ne leur est rien; mon frère est bien comme ça; quelquefois je m'en vais discuter avec lui, lui dire : "Pourquoi toi? Que feront par la suite tes enfants? N'ont-ils pas un avenir?" Mais lui dit : "Si ma femme est mécontente, qu'elle s'en aille." Il va jusque là; mais moi je dis non; j'essaie de le raisonner, lui dire que dans la vie de famille, il a des responsabilités, qu'il doit assumer; moi, je ne suis pas encore arrivée à ce stade du martyr.

Q : Quand on discute, on trouve deux types d'islam; un type c'est l'islam superstitieux, un autre l'islam authentique et véritable?

A 52 : Oui, c'est vrai. L'islam superstitieux est celui de ceux qui n'ont pas étudié ni cherché, qui ne voient pas ce qu'il y a dans le Coran. Moi, je n'ai pas d'idée; je dois moi-même aller voir ce que dit le Coran, je dois moi-même voir ce que dit le *Nahj ol balâghé*, ce que dit le Prophète; ceux qui ont seulement entendu depuis l'enfance ce qu'a dit tel clerc : ne faites pas ainsi, si vous faites ceci, c'est mauvais, si vous faites cela, c'est bon, votre prière doit être de telle sorte, votre jeûne de telle autre; ces gens-là sont vraiment superstitieux et ont des idées toutes faites pudibondes et déraisonnables. Par exemple, ils réduisent l'islam à ceci : si le front de la femme est visible, c'est un péché; moi, je ne crois pas du tout à ça; je ne crois pas du tout au *tchâdor*, je dis seulement que la femme doit être protégée, couverte et non pas qu'elle porte nécessairement le *tchâdor*; dans le Coran, on n'a pas indiqué le *tchâdor*; les superstitieux ont dans la tête ce que les gens leur ont dit; mais ceux qui sont vraiment conscientisés, qui sont des musulmans conscientisés, ce sont ceux qui étudient, lisent, font des recherches, accep-

tent par eux-mêmes et non par oui-dire. Ceux qui acceptent vraiment par eux-mêmes, ce sont de véritables musulmans; et moi, je crois en eux; par exemple Ali Chariati; il a vraiment fait connaître l'islam; croyez-moi, 50% de la révolution était à lui; j'ai lu beaucoup de ses livres : *Père et mère, nous sommes inculpés*, son livre sur le *Hadje*, d'autres dont je ne me souviens pas, mais j'en ai lu beaucoup; par exemple son *Abou zar*.

Q : Avec cette révolution, le pouvoir est passé aux mains des religieux. Quels en sont les aspects positifs et négatifs?

A 53 : A mon avis, le pouvoir ne doit pas passer aux mains des religieux; quoique depuis le début, on nous a inculqué que les religieux sont sans scrupules, ils sont tels ou tels; certains ont mis leur habit et en ont profité; nous n'en sommes pas encore au stade où nous ayons des religieux intellectuels (*rowchane fèkre*), ils sont très peu nombreux; tout comme nos intellectuels sont très peu nombreux; l'Ancien Régime les a tous corrompus. C'est pourquoi, maintenant que la révolution a eu lieu, le pouvoir ne doit pas être seulement aux mains des religieux, il faut que ça soit partagé entre tout le monde; entre les patriotes, ceux qui ne veulent pas que leur pays soit aux mains des étrangers, qu'ils soient religieux ou intellectuels, ou des hommes ordinaires. Comme parmi les religieux, il y a des gens sans scrupules (*avazi*), ils sont en train d'affaiblir la révolution. Dans le gouvernement provisoire (celui de Bazargan), un certain nombre d'entre eux se sont faufiletés et les gens ont crié : "Ce gouvernement n'est pas révolutionnaire!" Bazargan lui-même est venu dire : "Je ne connais pas de gens adéquats" alors qu'il y en avait; il pouvait en trouver. On ne l'a pas fait; j'espère que ça s'arrangera quand il y aura un gouvernement stable et que le pouvoir sera partagé entre les gens; parmi ceux qui sont à la tête des affaires.

Q : Pourquoi cette révolution a-t-elle eu lieu?

A 54 : La cause en est que les gens en avaient par dessus la tête. Croyez-moi, tous, la plupart des gens savaient ce qui se passait dans le pays; seulement ils attendaient une étincelle et cette étincelle s'est produite et c'était un guide qu'on devait accepter, un guide qui, pas à pas, nous a pris la main. Si nous n'avions pas un guide pareil, ça serait devenu comme le 28 *mordâde* (date du renversement de Mossadeh), la révolution n'aurait pas abouti, un grand nombre de gens se seraient fait tuer mais ils se tairaient ensuite; les gens avaient peur mais ça a continué. Il a conscientisé le peuple (*agâhi dâde*); il leur a montré le chemin. Il leur a dit : "Allez de l'avant, n'ayez pas peur, continuez; et nous sommes vraiment redevables vis-à-vis de ce guide; non pas que je sois une fanatique, non; mais nous sommes redevables à ce guide; et ce n'est pas lui-même; à mon avis c'est le pouvoir providentiel (*rhodraté élâhi*) qui est en lui; et c'est ça qui le fait avancer.

Ce n'est pas un homme ordinaire; notre évolution est islamique car l'islam était en train de se perdre, et l'islam qui avait fait don du sang d'un Hossein

pour se perpétuer ne devait pas disparaître. Dieu ne l'abandonnait pas, lui. C'est ainsi que dans l'être de cet homme (Rhomeyni) il y a quelqu'un de croyant, dans son être Dieu a pénétré et le conduit; ce n'est pas un homme ordinaire car un homme ordinaire commet beaucoup d'erreurs. Bazargan est très croyant; mais il a commis des erreurs; mais celui-ci a en lui un pouvoir providentiel et cette révolution est mondiale, à mon avis, et elle s'étendra et empêchera que l'islam disparaisse; Dieu va aider à cela de même qu'il a donné de la force aux gens, de la résistance, du courage pour qu'ils aillent de l'avant, pour qu'ils n'aient peur de rien; et la plupart des gens sont allés de l'avant.

Q : Qu'est-ce qui dérangeait les gens sous *târhoute* (l'Ancien Régime)?

A 56 : Ce qui dérangeait sous *târhoute*, c'est que tout était mensonge. Quelquefois je disais : "Cette télévision me casse les nerfs", je leur disais : "arrêtez la". Du matin, au lever, jusqu'au soir, au coucher, on entendait : Chah-in-Chah Ayamehr a fait ceci, a fait cela. Si quelqu'un fait quelque chose, il ne le répète pas tant; alors c'est qu'il est creux (*tou rhâlié*) qu'on dit : "Il a fait ceci, il a fait cela". Et il ne se passait rien. Avec beaucoup de difficultés nous avons une maison mais combien devons-nous payer de mensualités, et avec quelle misère? Je travaille dur (*mane bédome*), mon mari travaille dur (*bédoé*); pourquoi tous les deux nous devons travailler pour nous nourrir d'une bouchée de pain, pour avoir une vie ordinaire? Pourquoi cela doit-il être comme ça? Quelquefois, je pensais : nous qui avons tant de richesses, nous qui sommes dans un océan de pétrole, avec trente-cinq millions d'habitants; combien sommes-nous? Trente-cinq millions, ce n'est pas beaucoup; nous devons chacun d'entre nous avoir une vie décente, que la femme n'ait pas besoin de travailler; mais nous étions obligés de travailler. Que faire? Qui emporte tout cet argent? Toutes les terres appartenaient au chah. Tous les riches avaient tous construit des palais; les gens le savaient (*âgâhi dâchtane*), croyez-moi. Même la masse des gens dont on dit qu'ils ne comprennent rien, ils le comprenaient. Seulement ils avaient peur, vous savez, ils avaient peur, ils craignaient. Mais quand quelqu'un leur a donné des directives, leur a dit de prendre le chemin de la révolution, de continuer, alors les gens ont continué et maintenant, on ne peut plus les arrêter. Ce ne sont plus les gens d'il y a quelques années, ils ont tous été conscientisés; il y en a qui sont des *fédais* et des marxistes et eux il essaient de pousser la révolution à gauche; à mon avis, ceux qui sont comme ça, sont des gens sans-gêne (*bi bainde o bârane*); ils n'ont pas de foi, ils n'aiment pas la religion, ne reconnaissent pas Dieu. Ils disent : "Virons à gauche pour avoir la licence (*i.e.* des libertés)." Si après le départ du chah notre révolution n'était pas islamique, un autre aurait pris le pouvoir et ces aspirations-là n'auraient plus de limites; mais comme ils voient qu'on les limite ainsi - par exemple, la soeur de mon amie a un frère qui était prisonnier politique et avait été condamné à mort. Sa peine a été commuée en prison à vie et depuis quinze ans, on ne l'avait pas libéré. Il a été libéré par la Révolution

gauchiste. Ce jeune homme était tellement croyant, tellement révolutionnaire; il y avait mis toute sa vie. A dix-huit ans, on l'avait mis en prison; maintenant il est devenu gauchiste. Pourquoi? Parce qu'il n'a pas la foi, ne croit pas en l'islam; "C'est quoi tout ça? Que veulent-ils? Ils veulent tromper les gens; il n'y a pas d'autre monde; celui qui est mort, est mort; c'est fini, il s'en va, tout comme une bête qui meurt, un mouton qu'on tue et qu'on mange." Ils n'ont pas la foi pour continuer mais ils n'arriveront pas à leur but car la majorité est avec la masse du peuple et ils n'auront pas gain de cause. Le peuple a sa foi, il n'a pas fait d'études, il est fanatique mais il a la foi en Dieu et ne laissera pas triompher les incroyants à moins que ça dure quelques années, que les gens n'aiment plus l'islam et qu'ils soient poussés dans l'autre sens; sinon maintenant, il n'est pas possible qu'ils réussissent.

Q : Comment l'imam Rhomeyni est devenu le pôle d'imitation des chiites du monde?

A 57 : Parce que je pense que c'est un patriote et qu'il se soucie de ce pays et de ce peuple; si vraiment je sens qu'il se dévoie, moi qui y crois, je m'en détournerai; celui qui est vraiment patriote et qui agit pour moi et pour le peuple, je suis prête à me sacrifier pour lui car il ne travaille pas pour lui-même; je vois qu'il ne le fait pas pour lui-même.

Q : Comment ?

A 58 : S'il voulait être dans le confort, il ne le pourrait pas? Maintenant il pourrait avoir la meilleure des vies; quand il était à Nadjaf, les gens lui versaient leurs taxes islamiques (*rhomse* et *zakâte*), c'est un imam, un *seyyed*, et ceux qui sont croyants lui paient leurs taxes islamiques et il pouvait avoir une vie confortable; mais il ne le veut pas; il ne prête pas d'importance aux biens de ce monde, aux dignités de ce monde; n'importe qui d'autre que lui aurait perdu le nord. Cette foule qui vient le voir, au début cela lui était indifférent. Au cimetière de Behecht Zahra, le première fois quand il est arrivé, je voyais que pour ce vieux bonhomme, c'était, au milieu de la foule, comme si personne n'était autour de lui. Il n'est pas ambitieux. Il y en a qui sont ambitieux : par exemple Madani est un homme de bien; mais il est ambitieux à mon avis. Il vient de donner sa démission, pour quoi faire? Pour sa candidature à la présidence, ça veut dire quoi? Tu as de la responsabilité à l'égard de ce pays; si tu en es digne, restes à ton poste; il y en a qui sont ainsi; ils sont ambitieux; par exemple Bani Sadr est un homme de bien à mon avis, il n'est pas venu prendre un poste, car il savait que c'était un gouvernement faible et qu'on peut un jour le traîner dans la boue; c'est pourquoi il n'a pas pris de poste.

LA FEMME ARABE DANS LE DISCOURS ISLAMISTE CONTEMPORAIN

Dalal Bizri

D'origine occidentale, le courant féministe contemporain a inauguré une ère nouvelle, difficile à nier. Malgré la diversité des positions, sa production intellectuelle, comme toute innovation humaine, qu'elle soit orientale ou occidentale, est devenue commune à tous; elle a mis en lumière une des articulations majeures du vécu. Elle a établi un lien entre le particulier - la femme - et le système politique, social et culturel dans lequel elle vit - le général. Depuis, la question de "l'autre moitié" de l'humanité ne se limite plus aux fadaises des "lamentations", "exaltations", "harmonies" - esthétiques ou inesthétiques -, à celles de "l'apparat", etc.; elle se situe au niveau des relations avec des êtres pensants, contradictoires, exigeants, qui dépassent leur corps et leur "lieu"...; elle entre dans la sphère générale de la vie, et de la lutte pour la survie - donc pour le pouvoir. En elle se retrouve l'entière des luttes du quotidien.

Ce courant semble pourtant aujourd'hui vaciller. On dit qu'il n'est plus "à la mode". Il est sujet à des faiblesses, lorsque l'on pense à sa vigueur antérieure. Bousculé par d'anciens systèmes de valeurs, il se montre incapable d'en proposer de nouveaux, engendrant ainsi embarras et confusion. En tout ceci rien d'étonnant au fond, pour un courant considéré comme intrus dans l'histoire telle qu'on se la représentait, privé de référence sacrée, encore dans sa première jeunesse, répondant aux problèmes de la faible moitié de l'humanité, misant, en nombre de ses groupes, sur la lutte contre l'individu-homme, projet parmi les moins consistants quant à son enjeu réel, ignorant ainsi l'un des fondements de sa théorie, l'établissement d'un lien entre les oppressions. En Occident, sa patrie, ce courant est menacé par l'isolement et la dualité.

«Comme s'il y avait une vérité pour le groupe féministe et une vérité pour la vie» (F. Collin, 1983-84 : 14).

Malgré sa fraîcheur, il est tenté par le glissement vers l'idéologie, parfait itinéraire vers une orthodoxie :

«Il y a des règnes féministes dont nous ne voudrions pas; ceux qui, de près ou de loin, s'apparenteraient au totalitarisme, ceux qui ignoreraient les différences, s'approprieraient la définition orthodoxe de l'être-femme et procéderaient à partir de là par exclusion ou exécution» (*Id.* : 12).

Le courant féministe occidental envisage d'autres défis : certains sont directement en rapport avec la nature même de sociétés à technologisation accélérée - reproduction artificielle par exemple -, d'autres proviennent partiellement du changement provoqué par ce courant même dans la vision et la conduite amoureuse, comme le nouveau puritanisme - "la vague blanche" -, ou le déséquilibre des normes amoureuses - "le nouveau désordre amoureux" -, ou le renouveau spirituel, voire métaphysique, etc. La réponse à ces questions a donné lieu à trois orientations différentes.

- La première vise à intégrer les femmes dans l'ordre social existant, à faire d'elles des éléments performants, créateurs de sur-valeurs culturelles de la société post-industrielle.

- La seconde n'est pas hostile à l'intégration de la femme dans cet ordre, mais part d'une revendication égalitariste et de la mise en question des présupposés "naturalistes" de l'infériorité des femmes.

- La dernière, contrairement à la seconde, voit une différence radicale, biologique, culturelle, économique, psychologique, spirituelle entre l'homme et la femme - "Elles sont du côté de la vie, les hommes du côté de la mort" (G. Paris, 1985 : 21). - et tend ainsi à une essentialisation totale et définitive de la femme.

Le problème central que rencontre actuellement le courant féministe occidental se résume dans cette impasse qui fait osciller la femme entre un naturel que l'on tente de chasser : "la femme n'est qu'un produit de culture", mais qui revient au galop : "La femme n'est qu'un produit de nature".

L'attention portée dans cette introduction à l'évolution du mouvement féministe occidental n'a pas pour objet de chercher un "soutien" dans ce qui serait "une source" pour le mouvement des femmes ailleurs, ou de poser ainsi des problèmes supplémentaires en quoi s'exprimerait cette fidélité qui nous fait "importer" des interrogations et des solutions qui nous sont étrangères, ou encore de mesurer ces problèmes à l'ampleur ou à la nature des nôtres, pour en conclure, par exemple, qu'ils sont hautement élaborés et plus évolués; mais, simplement, de suggérer qu'il existe dans ce domaine, comme dans les autres de l'activité humaine, des similitudes et des différences, et que les premières sont reniées, sinon "damnées" par tout un courant dans le monde arabe, le courant islamiste, sous prétexte de leur "occidentalité"; ce qui nous prive de comprendre l'Autre, considéré comme le "mal absolu"! Nous ne nous étendrons pas sur ces similitudes, mais nous

invitons à les méditer avec la même sérénité qui nous habite lorsque nous contemplons ceux qui nous ressemblent.

Nous nous arrêterons cependant un instant sur la confusion créée par le féminisme arabe en ce qui concerne les similitudes et les différences. Toute lecture tant soit peu attentive de la littérature féministe arabe révèle la croyance dans l'existence d'un projet féministe unique, commun à toutes les femmes de la terre¹. Partant d'un tel *a priori*, cette littérature a mesuré tout changement à l'aune du modèle occidental, supposant, par exemple, que l'homme arabe a acquis des droits politiques ou que les problèmes d'égalité entre citoyens - enseignement obligatoire, emploi, etc. - sont résolus pour l'homme, et qu'il ne reste qu'à revendiquer des droits égaux pour la femme (Projet de déclaration des droits de la femme : 1989). Les groupes féministes les plus radicaux ont ainsi concentré leurs efforts d'investigation sur l'oppression de la femme, sans rechercher les liens d'implication qu'elle peut entretenir avec d'autres faits sociaux.

D'où la perplexité de cette littérature face au "déclin" du féminisme arabe. Que se cache-t-il derrière la succession des "vagues" violentes que nous observons dans le monde arabe? Comment expliquer, par exemple, l'enthousiasme de la génération précédente à se débarrasser du voile - voire à le brûler - et "l'enthousiasme" de la génération actuelle à le porter, parfois délibérément?

Existe-t-il un rapport entre ces "vagues" et la conjoncture politique en général, par exemple, le renoncement à l'union arabe, au tiers-mondisme, aux libertés démocratiques? Comment porter un diagnostic à partir de visions confuses des problèmes du vécu, de leur poids et de leur profondeur? Faut-il en conclure que la culture féministe arabe n'était pas authentique, fondée en réalité? Est-il vrai, comme on le laisse beaucoup entendre, que nos problèmes, à nous les femmes, ne sont pas véritables et que les modes de penser introduits par la pensée féministe arabe ne sont que "production colonialiste"? Est-ce actuellement aussi le cas des thèmes du "nationalisme", de la "liberté", de la "laïcité", etc.?

Par ailleurs, "l'occidentalisation" du féminisme arabe est-elle une fatalité historique dictée par l'insuffisance de nos propres moyens et instruments d'approche et d'analyse? Cette fatalité se limite-t-elle au féminisme arabe, ou atteint-elle toutes les disciplines cognitives et politiques au travers desquelles les Arabes, sans excepter ceux qui persévèrent dans leur attachement à leur patrimoine (*turâth*) comprennent le monde? La culture féministe trouve-t-elle malaisé de s'appuyer sur ses racines historiques? L'adoption d'une interprétation (*ta'wil*) qui n'engendre que conflit avec la *turâth* est-elle indubitable? La culture féministe possède-t-elle la patience, la créativité "historique" qui permettent une réconciliation avec ses racines, qui n'ait pas à en payer le prix par la perte de son optique critique? Est-elle capable de répondre à ces défis tout en se liant créativement à la conjonc-

1. Comme beaucoup de partis arabes ont cru dans les années cinquante-soixante, qu'il existe une seule voie pour s'emparer du pouvoir et construire la société désirée.

ture nationale, et au-delà étrangère, et en s'ouvrant finalement à tous les courants éclairés du monde qui donnent son intelligence à l'humanité?

Nous n'avons pas de réponse prête pour ces difficiles interrogations : elles nous sont posées tout autant qu'aux autres femmes arabes, et nous pensons que la difficulté de la réponse est du même ordre que celle posée par un projet arabe de civilisation capable de guider notre traversée de l'histoire.

Il nous faut pourtant signaler la contribution théorique de la culture féministe arabe au projet qui est notre aspiration commune : malgré, ou peut-être à cause de son utopisme, de ses distorsions et détours, elle a enrichi notre vision culturelle, car son projet concerne le futur. C'est pourquoi elle s'oppose à la pensée islamiste fondamentaliste contemporaine qui a plongé notre imaginaire dans un monde "d'interprétations" erronées, fondées sur une fausse approche des gloires passées de l'islam.

Le courant islamiste contemporain, dont les tendances principales voient dans l'islam un principe de gouvernement temporel, est d'un abord difficile. Si nous l'examinons en tant que courant, nous voyons qu'il s'est fait, dès les débuts, l'écho des grands problèmes du monde arabe : indépendance et rejet du colonialisme, exhortation à l'unité (tantôt arabe teintée d'islam, tantôt islamique teintée d'arabisme). Et, malgré les excès de certains de ses groupes, il pose actuellement les problèmes de l'identité déchirée, de la subordination politique à l'Occident, des traités de paix avec Israël, de l'endettement et de la pauvreté, etc. Aussi faut-il distinguer entre, d'un côté, sa prédisposition à saisir les grandes articulations de la crise du monde arabe, ce qui lui permet de se situer dans le courant populaire arabe au sens large, et, d'un autre côté, l'efficacité de son projet politique, par quoi nous n'entendons pas la prise du pouvoir, mais le choix de propositions et de projets qui fassent de la prise du pouvoir une affaire publique et non privée.

C'est pourquoi du reste, de façon apparemment équivoque, se rencontrent, sur quelques grands points, les élaborations islamistes et féministes de la réalité de la femme arabe : elles s'accordent à refuser la réification de la femme, de son corps et de son visage dans la publicité, elles adoptent une même attitude critique à l'égard de l'absence contemporaine de personnalité arabe quoiqu'elles divergent sur la référence finale de cette personnalité; enfin elles entretiennent un même rapport conflictuel avec l'Occident dont l'ambiguïté est similaire¹.

Il eut été aisé d'investir cette difficile parenté comme matière de dialogue, si "l'autre face" du courant islamiste n'avait existé, moins cachée, plus présente, responsable, en un sens, du déclin du féminisme arabe, et d'autres

1. Tout projet de dialogue avec le courant islamiste sur les problèmes de la femme arabe, s'il doit se réaliser, doit sérieusement examiner ce point central de leur production. Ce genre d'approche n'exite pas pour le moment, car, entre les islamistes et les féministes règne un lien d'adversité et de suspicion.

courants apparentés. La raison de ce déclin est exprimée de la sorte par un auteur arabe :

«Nombre de féministes et socialistes arabes se défendent avec timidité face au courant fondamentaliste.» (M. Ghoussouh, 1987 : 12).

L'émotion et l'attitude que suscite le courant islamiste contemporain chez ceux qui n'y adhèrent pas, ou même chez ceux qui ne réprouvent qu'une partie de leur pensée, vont au-delà de la "timidité" : elles sont proches parfois de l'appréhension, souvent de la peur. Les mouvements islamistes ne se contentent pas de s'approprier la représentativité religieuse, unique référence légale dans notre culture, de s'imposer comme forteresse de l'islam et de ses préceptes, ils s'attribuent un droit sacré qui confond leurs représentants et les prophètes de Dieu.

Dans un mémorandum adressé au président égyptien Houssni Moubarak (en mars 1987), le guide suprême des Frères musulmans égyptiens, Mohamed Abou Nasr, déclare :

«Je voudrais, Monsieur le Président, vous communiquer mes idées et sentiments, par fidélité à la mission dont *Dieu m'a chargé*.»

Les Frères musulmans, par ordre céleste, placent leur adversaire politique, de prime abord, dans une position a-religieuse puis, en cas de désaccord, rendent leur jugement, en vertu de la responsabilité divine dont leur dirigeant est investi. Cette responsabilité implique en particulier, clairement et avec insistance chez plusieurs courants néo-qotbistes, l'anathème jeté sur l'adversaire et son exclusion de l'*umma* des musulmans. Les islamistes vont d'ailleurs plus loin dans la subordination de tous les musulmans à leur projet politique, en confondant le terme "islamiste" qui les désigne exclusivement, et le terme "musulman" qui englobe tous les musulmans, abstraction faite de leur choix politique.

L'anathème et l'exclusion sont pratiques très courantes dans les publications islamistes contemporaines. Dans un débat sur la mixité, un prédicateur islamiste répond à un interlocuteur, d'abord par quelques sourates interprétées par des hommes qui renforcent son point de vue, et poursuit :

«Ceci est ton avis et cela est l'avis de Dieu : lequel devrions nous croire, ton opinion ou celle de Dieu? Si tu dis : "Mon opinion est la vraie", tu es un impie, tu ne crois pas en Dieu, et si tu dis : "L'opinion de Dieu est la vraie", pourquoi alors toutes ces suppositions et toute cette philosophie et toutes ces normes privées de valeur» (A. H. Bilali, 1983 : 11)¹

L'anathème est l'unique alternative que propose le courant islamiste à la différence (ou au différend); il se place ainsi au sommet de la hiérarchie morale et spirituelle.

1. En raison de la ressemblance frappante entre tous les textes islamistes, nous ne nous sommes pas embarrassés de "grandes" signatures.

Un chercheur arabe décrit l'attitude engendrée chez l'individu par le "pouvoir d'interdiction" (il s'agit de l'interdiction d'"impiété") comme capable

«d'atteindre le niveau d'une force métaphysique, légendaire, efficace et hégémonique. Si, par hasard, (l'individu) ne respecte pas cette force sacrée, ou la transgresse, il est victime de sentiments de culpabilité, de regret et de souffrance. Le pouvoir d'interdiction devient ainsi un pouvoir intérieur revêtant la forme d'un surmoi profond et énergétique» (A. Makki, 1981 : 410-411)¹

Nous insistons sur l'attitude que suscite le "pouvoir d'interdiction", car il permet de comprendre les effets du discours islamiste. Mais "l'idéologie" islamiste n'est pas une idéologie qui déclenche les grands mouvements de l'histoire, articule, guide, soutient l'individu, le conduit à adopter une attitude critique à l'égard de lui même, à se surpasser. C'est plutôt une idéologie qui se présente :

- comme un ensemble de concepts théoriques et moraux basés sur un système conceptuel fini,
- comme l'héritière unique et légale de la légalité sacrée,
- comme la forteresse d'une référence unique.

A partir de ces traits généraux, le discours islamiste rejoint nombre d'anciens et nouveaux courants de pensée; son "idéologie" agit en effet selon les mécanismes suivants :

1) Elle est dans la certitude absolue de sa vérité; ce qu'elle croit est la seule optique au travers de laquelle elle voit toute nouveauté dans la vie des hommes ou tout phénomène placé en dehors de son cercle. Elle crée ainsi une véritable dénivellation entre sa "croyance" (ou plutôt sa propre interprétation de la croyance) et tout nouveau phénomène surgissant en dehors de ses limites. Elle est donc totalement close; entre elle et la vérité existe une coalescence qu'il n'est possible de rompre que par la rébellion.

2) Elle affirme le droit à une opinion définitive sur toutes les activités humaines; en d'autres termes, elle rejette les attitudes nuancées qui l'approuvent sur certains points, et la refusent sur d'autres. Elle exclut et repousse, non seulement les autres idéologies, mais toute idée qui critique un des fondements ou même un des éléments de son système intellectuel.

3) Elle est incapable de débattre en paix avec l'Autre. Entre elle et la progéniture du vécu, "ceux qui n'ont pas raison", s'ouvre une lutte parfois sanglante. Le vécu ne peut donc que sécréter des "hérétiques", des "impies", des "hypocrites", etc.

4) Elle est pensée de la critique (elle se sent obligée d'attaquer l'Autre en chaque occasion) et non pensée critique. Elle est incapable de distinguer entre le négatif et le positif, de penser la critique non comme simple négation, mais comme instrument efficace de connaissance.

1. Ceci explique dans une large mesure l'attitude "délibérée" des femmes musulmanes dans le port du voile actuellement.

"L'idéologie" puise sa force et se consolide dans la spécificité que nous nommons "mythique", qui possède deux traits caractéristiques :

1) Elle ignore d'abord l'espace et le temps. La production culturelle islamiste contemporaine abonde en narrations religieuses. Ces narrations ont pour fonction ou bien la déduction d'une morale implicite par le biais de la diffusion d'une certaine interprétation des histoires sacrées (*sira*). Ou bien le déplacement de ces histoires dans l'actualité par un coup de force stylistique dont le but est de véhiculer clairement une totale identification aux héros de ces histoires et à leurs itinéraires tels que les comprennent les islamistes. Dans les deux cas, l'abondance d'histoires cherche l'adhésion à une idée ou à un concept par le prolongement du temps sacré de l'Histoire dans le temps vécu; cette confusion des temps opère une confusion des données et de leur morale : il devient interdit de refuser l'idée ou le concept sous prétexte que les temps auraient changé, surtout si l'esprit de la *da'wa* ne cesse de souffler dans le temps, immortel.

Donnons ici un exemple. La prédicatrice islamiste Zeinab Al-Ghazali débute une intervention au deuxième congrès international pour la *sira* et la *sunna*¹ en énumérant les acquis de la femme sous l'islam. Elle poursuit en citant le rôle des grandes femmes de l'Islam : Khadija, Sumaya, Zeinab, fille du prophète, Oum Charik Al Korachia, Oum Kouloum Bin Akaba, Oum Hani Bint Abi Taleb, Oum Salim... et termine par l'histoire de Hawa Bint Yazid dont le mari, Kayss Bin Al Hakim, était aux aguets en raison de son attachement à l'islam, et qui a ainsi mérité la protection du prophète de Dieu, etc. Pour terminer, Zeinab Al-Ghazali actualise cet espace-temps de la sorte :

«Où se situent les musulmans d'aujourd'hui par rapport à tout ce Bien?... C'est une histoire de gloire et de fierté que la femme musulmane a connue sous la protection de la Prophétie. La femme musulmane serait-elle donc capable de retourner à cette ancienne gloire en exhortant les époux et les fils au *jihad*?» (*Al-mujtama*, 1987 :40-41)

Dans ce déplacement aisé dans le temps, le passé sacré accapare la part du lion, tandis que le présent doit se contenter des normes et valeurs dictées par ce même passé. L'imaginaire sombre dans un univers où les choses les plus proches deviennent impossibles à nommer; nous sommes engagés à suivre non pas l'exemple des Ancêtres, mais l'exemple que les islamistes veulent nous faire prendre pour celui des Ancêtres, qui n'est en réalité que la représentation islamiste des Ancêtres. La distance entre l'exemple originel et sa représentation étant fonction de l'illusion fondée sur le désir de confondre les temps.

2) Le second trait de la spécificité mythique, qui nous semble le plus important, est la réduction de la réalité à l'opposition de deux pôles rigoureusement contradictoires et irréconciliables. Cette posture mentale est apparentée à la philosophie manichéenne qui déchirait l'existence entre les

1. Ce congrès s'est déroulé à Islamabad (Pakistan), les 2 et 3 janvier 1987.

deux principes du Bien et du Mal. Elle est étrangère à la représentation originelle de l'islam, qui saisissait les nuances et contradictions de la réalité, distinguait en chaque chose du positif et du négatif, et parvenait ainsi à une profonde compréhension des rapports de force. Cette représentation a lancé l'Islam dans l'"historicité", ce qui fut la condition première de son triomphe. Le discours islamiste contemporain est au contraire gouverné par le leitmotiv des dualités rigoureuses, au point que toute tentative de limiter ces dualités engendre l'apparition d'une liste supplémentaire de dualités. Ce système de représentation est régi par une dualité souvent implicite, mais qui englobe toutes les autres, la dualité Bien/Mal. Au dessous de cette dualité fondamentale, en existent maintes autres. Voyons les plus importantes, celles qui concernent cette étude :

- *charia*/ lois (dites) profanes ou droit humain;
- licite / non-licite;
- *hijabe* (voile)/découvert;
- Orient / Occident;
- pureté / impureté;
- intérieur / extérieur;
- Islam / *jahlia*;
- *kawâma* ¹ (autorité) / infériorité.

Analysons quelques unes de ces dualités, surtout celles qui concernent la femme, pour saisir les principales caractéristiques de cette pensée :

a) *charia* / lois humaines.

Selon un haut responsable islamiste contemporain :

"Les sociétés qui n'adoptent pas la *charia* islamique vivent dans une atmosphère d'angoisse et d'instabilité; elles ne connaissent pas le bonheur et souffrent beaucoup d'être gouvernées par des lois autres que celles descendues de Dieu. En leur sein règne le chaos et se multiplient conflits et difficultés, parce qu'elles sont assujetties à des régimes et à des lois choisis par l'homme. Quant aux sociétés qui ont pour loi la *charia* islamique, elles sont heureuses parce qu'elles ont accepté le jugement de Dieu par foi et conviction" (A. al-Mutawa², 1987 : 42)

L'examen de ce passage montre le prolongement de la dualité *charia* / lois humaines en d'autres dualités; certaines sont diffuses, d'autres explicites :

- angoisse / paix;
- malheur / bonheur;
- chaos / ordre;

1 . Traduit par "autorité" ce terme est repris du verset 34 de la sourate "Les femmes "; "les hommes ont autorité sur les femmes, en vertu de la préférence que Dieu leur a accordée sur elles et à cause des dépenses qu'ils font pour assurer leur entretien" (Coran).

2 . Dirigeant de l'Association koweïtienne pour la réforme sociale.

- problèmes / solutions;
- conflits/ entente.

Toutes sont encadrées par la dualité essentielle Bien/ Mal.

Allons un peu plus loin dans l'analyse de ces dualités en les rapprochant des lois de statut personnel appliquées dans les pays arabes (à l'exception de la Tunisie et du Yémen du Sud), inspirées généralement par une interprétation du *fiqh* islamique. Ces lois, les islamistes en réclament le renforcement, en refusent toute tentative de réforme, elles permettraient d'atteindre ce à quoi nous avons toujours rêvé : que subsiste au-dessus des têtes des femmes l'épée de Damoclès de lois (et non pas seulement de fantasmes) autorisant l'époux à répudier selon son désir, à épouser le nombre de femmes qu'il désire, à envoyer en "maison d'obéissance" au moment où il le désire, etc., faute de quoi nous tomberions dans le "chaos", le "malheur", l'"insécurité", les "difficultés", les "conflits", etc.

b) Islam/ *jâhilia*

Etroitement liée à la précédente, cette dualité est fortement polysémique. Considérons l'un de ses sens. Zeinab Ghazali, déjà citée, déclare :

"La femme était opprimée par l'ignorance de l'humanité et la méchanceté des prêtres et rabbins, et par (l'application) de lois non divines. Elle était asservie et la *jâhilia* des Arabes l'enterrait vive. Les prêtres nazaréens (chrétiens) disaient d'elle qu'elle est sans âme et ne ressuscite pas au jour du jugement dernier. Le judaïsme y voyait une étoile, et l'idolâtrie de l'Inde la méprisait et en faisait une chose dont on héritait avec la propriété. Puis est venu le prophète Mohamed, il a exhorté à l'application des lois de Dieu et n'a pas distingué entre homme et femme" (1986a : 44).

Et Zeinab Ghazali termine en citant le verset 21 de la sourate "La vache" et le verset 71-72 de la sourate "L'immunité", pour conclure :

"Il n'existe pas de problème propre à la femme en Islam".

Si nous situons ce discours dans le contexte mythique où les temps se confondent, et le plaçons dans la perspective de sa conclusion, nous parvenons à la conviction que toute réflexion sur les problèmes posés à la femme musulmane conduira inmanquablement à la *jâhilia*, à "l'enterrement vive", à "l'oppression", au "reniement de l'âme", au "mépris", etc.

Il n'y a donc qu'un pas entre la revendication de liberté pour la femme, et le chavirement dans les ténèbres de la *jâhilia*. D'aucuns n'hésitent pas à le franchir :

"Quelle forme de libération désirez-vous : libération des lois légales (de la *charia*), ou libération de la morale, de la vertu, et des traditions sociales des sociétés islamiques?" (Sayyad, 1987 : 8).

c) Orient / Occident.

L'Orient c'est la société musulmane, celle qui a connu l'éclosion du mouvement islamiste. Mais cet Orient se dédouble en certaines occasions. Le premier, c'est la société musulmane prise en tant que telle, dans laquelle se répandent la débauche et la luxure. Le second, dont il s'agira ici, est celui que l'on compare à l'Occident afin de prévenir le désastre de la "libération". Écoutons le discours islamiste :

"J'ai vu les filles d'Occident (d'Europe) dans un état affligeant de perdition, à cause de la perversion et de la dépravation qui s'y pratiquent au nom de la liberté.(...) La femme y travaille côte à côte avec l'homme mais elle est privée des primes et rémunérations auxquelles celui-ci a droit. La femme en Occident travaille jour et nuit.(...) La jeune fille y consent à tout quêtéur d'un plaisir éphémère, sa nudité est publiée dans toutes les revues en contrepartie d'une somme qui lui permette de s'acheter les vêtements de la dernière mode (...), sans oublier la perversion et les crimes de toute sorte comme le vol, l'assassinat, le viol, la prostitution, la corruption et la perversion.(...) La femme occidentale atteint la vieillesse sans devenir grand-mère, ni même épouse, parce que le temps est allé plus vite qu'elle lorsqu'elle passait d'un amant à l'autre, espérant que l'un d'eux l'épouserait (...). Parmi les gens ordinaires, on rencontre beaucoup de bâtards et de ceux qui sont vendus, avant leur naissance, au plus payant"

En face de ce paysage apocalyptique de l'Occident, se rencontre en Orient :

"Une famille respectable et préservée, dont le but est non seulement la satisfaction sexuelle, mais aussi l'amour, la coopération et le respect mutuel (se développant) dans un cadre légal, béni par Dieu" (Oum Shérif, 1984 : 44)

Faut-il commenter ces lignes? Seulement pour signaler encore une fois la dualité qui préforme la pensée de l'auteur; il n'attend de la réalité que la parfaite concordance avec la dualité, quelle que puisse être l'exactitude de cette concordance !

d) Intérieur / extérieur.

L'intérieur se situe derrière les grilles, dans la demeure; c'est le lieu naturel de la femme si, selon les islamistes, elle compte rester musulmane. Elle ne connaîtra ni "paix", ni "vertu," ni "efficacité" si elle ne se contraint pas à y rester, à s'abstenir de sortir là où règnent des dangers sur la moralité, le nihilisme et l'inefficacité, et là où les devoirs primordiaux, enfants et travaux ménagers, sont oubliés :

"Il ne sera accordé à la femme d'organiser sa demeure, de la contrôler et même de la mériter que si elle y consacre son cœur et son esprit, s'y adonne totalement, s'y installe définitivement, s'abstient d'en sortir pour des motifs puérils ou pour des raisons stupides et sans valeur"

Car à l'extérieur règnent "l'amour du fard, les rencontres dans les fêtes où l'on danse, (où l'on boit) du vin et (joue aux) jeux de hasard, et les clubs de débauche."

Ces pratiques, ainsi que d'autres, toutes situées à l'extérieur,

"sont des actes maudits du Diable : la femme musulmane doit les boycotter et faire en sorte que la société se purifie de leur honteuse empreinte en montrant leurs méfaits, en prêchant et en prodiguant des conseils à toutes celles qui ne savent pas" (Frères musulmans, s.d. : 12-14).

e) Autorité / infériorité

Les deux concepts d'autorité (*kawâma*) et de prééminence (*daraja*¹) sont interprétés par les islamistes avec le même manichéisme qui situe le Bien et le Mal à deux pôles extrêmes et opposés. Si la femme n'est pas convaincue de l'autorité et de la prééminence (soit de la domination masculine, interprétation littérale des deux concepts), non seulement elle fait une erreur de compréhension, mais elle perd aussi sa "mansuétude", sa "délicatesse", "la beauté de son âme" et va "jusqu'aux pires singeries, celles qui consistent à imiter des hommes (qui en font des) monstres cruels rivaux de leurs partenaires."

La femme musulmane

«doit dès les premiers instants s'imprégner de la juste parole de Dieu : "Les hommes ont autorité sur les femmes", "Les hommes ont cependant priorité sur elles". Et elle doit savoir que l'égalité entre l'humanité de l'homme et celle de sa femme ne conduit nullement à l'équivalence des tâches. De toute façon, une telle équivalence est insupportable à la femme; elle corrompt sa faiblesse, sa mansuétude et sa fragilité qui sont un des secrets de la beauté de son âme, et peut-être aussi le secret de la sérénité en laquelle se réfugie l'homme (...). Malheur à l'homme qui retourne chez lui et n'y trouve qu'une partenaire semblable à ses concurrents du dehors, opposant sa volonté et sa force aux siennes.» (*Id.* : 12-13).

Cette dualité ne comporte cependant pas d'obligations réciproques pour l'homme. La domination ne peut être refusée à la femme que si elle est accordée à l'homme; à défaut, la dualité cesserait d'être. Par cette absence de réversibilité, les islamistes montrent qu'ils mesurent les dualités à deux normes : dans la première, dominante, les pôles des dualités sont rigide-ment fixés, dans la seconde, exceptionnelle, les pôles sont déplacés chaque fois que les nécessités de l'oppression l'imposent!

Si maintenant, nous conjugons les deux dimensions que nous avons distinguées, "la mythique" et "l'idéologique", nous déduisons une multitude de traits propres à la littérature islamiste. Les textes et discours islamistes se

1 . *daraja* ou "prééminence" est repris du verset 228 de la sourate "La vache" : "les hommes ont cependant prééminence sur elles " in Le Coran.

distinguent par le degré d'explicitation ou par la fermeté, mais se rejoignent dans l'effet qu'ils suscitent chez le lecteur, l'auditeur, voire même l'auteur et le prédicateur. Une première caractéristique est l'obligation d'une interprétation littérale du texte, ignorant les apports actuels ou anciens de la vie. Le texte triomphe sur la vie, procède selon un mécanisme propre à lui, est régi par une logique interne basée sur le concept "d'explication" qui veut dire à la fois : "Indiquer et faire indiquer : c'est-à-dire l'apparaître et le faire apparaître, le comprendre et le faire comprendre, le connaître et le faire connaître"¹.

Nous comprenons alors le déclenchement des guerres de *fatwa*², chaque fois qu'une divergence d'opinion sur des problèmes quotidiens, politiques ou spirituels, surgit entre les islamistes eux-mêmes, ou entre eux et des non-islamistes. Dans ces débats, les facultés de la raison sont paralysées, car elles sont sous le joug du texte. Prenons l'exemple d'une telle guerre de *fatwa* provoquée par un différend entre islamistes à propos du voile des femmes en Islam (doit-il couvrir tout le visage ou laisser paraître les deux mains et le visage?); un débat se déroule entre Mohamed Saleh Oussayman, Youssef Karadawi et Mohamed Nasser Al-Albâni, à l'intérieur duquel "la preuve" a la priorité sur la "compréhension"; elle consiste à imposer "le dogme" et les devoirs religieux qui en découlent. En d'autres termes, et si nous mettons à part l'inquiétude propre à la raison que peut provoquer la contradiction entre "deux interprétations légales", ce débat n'avance pas de preuves élaborées par la raison, il a les siennes propres, achevées, finies à l'intérieur du texte même. La raison n'est là que pour fixer la littéralité du texte et son interprétation. Une lectrice qui a suivi le débat et approuvé le point de vue d'Albâni résume sa *fatwa* en montrant qu'elle a bien saisi la priorité du texte sur la raison :

«Dans son ouvrage, *Le voile de la femme musulmane dans le Coran et la Sunna*, Albâni a clairement décrété (page 41) en s'appuyant sur des preuves longues et diverses puisées dans le Coran, la Sunna et le Qiyas, que le visage (de la femme) n'est pas une *awra*³. Telle est l'interprétation de nombreux ulémas, comme l'a indiqué Averroès dans *Le début*, ainsi qu'Abou Hanîfa, Malek, et Chafii. Ahmed l'a dit dans *L'ensemble*, et Tahâwi, dans *L'explication des sens*, a cité aussi Abou Hanîfa; dans *Les tâches* des Chafiiites, la question a été tranchée, ainsi que dans *Convaincre* de cheikh Charbini»⁴.

1. Cette définition est une reprise de Mohamed Abed Al-Jâbiri, dans son explication de la théorie épistémologique "explicative" propre à Ibn Wahb in "La structure de la raison arabe". Institut de recherches pour l'unité arabe, 3è impression, 1987, Beyrouth, p. 37.

2. *Fatwa*: décret délivré en principe par les autorités religieuses instituées; les islamistes ont pris l'habitude au cours des dernières années d'en délivrer de leur côté.

3.. Partie du corps qu'il faudrait cacher.

4. "Les lecteurs discutent le problème du *hijab*. Demandes d'autres *fetwa*", *al mujtama*, n°864, avril 1988, p. 38.

L'équivoque réside dans le fait que tous les textes auxquels il est fait référence, à l'exception du Coran et des *hadiths*, sont des *ijtihâds* anciens, fruits d'une réflexion humaine, alors qu'il est interdit aux ulémas d'aujourd'hui d'aller au-delà de ces textes; ils doivent se contenter d'une liberté moindre que celle dont jouissaient leurs confrères du temps de Mamoun.

Comment, avec ces restrictions, trouver la liberté nécessaire pour discuter des problèmes que posent les changements actuels, qui assaillent notre vécu? Comment, à plus forte raison, trouver la liberté de décrire sérieusement notre système politique, et ensuite proposer des réformes, des changements appropriés à nos intérêts?

«La détérioration de la liberté et de la démocratie dans le monde arabe remonte à la littéralité de l'interprétation : elle a empêché le dialogue sur le sens profond, et a consacré la littéralité du texte. Depuis que l'*ijtihad* a été interdite, on s'est contenté d'imitation et de dépendance» (F. Loutfi, : 123).

Comment alors, la conscience peut-elle être "appropriée", c'est-à-dire se trouver plus à même d'examiner les problèmes et leurs causes, plutôt que de s'en éloigner sans réussir à se libérer de leurs atteintes?

Là réside bien le problème de la femme arabe : sa conscience est partagée entre la méconnaissance de son vécu et la connaissance, par le biais d'un tiers évidemment, de ce qui est écrit dans le texte; sa conscience est fausse, y règnent confusion, crainte et morosité. Confusion, car ce que la femme par intuition ressent comme réalité traverse son esprit comme un mirage foudroyant, éblouissant pour quelques secondes, mais se transformant par le mécanisme spontané de l'autorépression, en "rêve", en "mal" ou en "erreur". Crainte de ceux qui se sont imposés comme les défenseurs de l'unique légalité, et qui ont considéré toute transgression aux lois - leurs lois - comme un sacrilège dont l'auteur est passible de bannissement, d'exclusion, d'exil. Morosité, finalement, car la femme croit que l'univers est entièrement régi par des interdits et des tabous et qu'il n'existe pas de salut hors de l'assujettissement à ces normes. Mais, quand l'équivoque se brise et que l'ambiguïté devient impossible grâce à la dynamique du vécu lui-même, la conscience qui était fausse devient contradictoire et double, d'un côté légaliste, explicite et subordonnée au texte, de l'autre, située hors du texte, implicite et rebelle. La première part est exprimée dans des milliers d'ouvrages, diffusée par les mass media les plus répandus, exprimée par toutes les tribunes du monde arabe. La seconde est quasiment limitée à la culture orale, s'exprime dans des chuchotements, suscite la curiosité, est solidaire des questions intimes, atteint parfois, par les flèches de l'anecdote, le grand tabou ou le pouvoir de répression.

Comment la situation qui vient d'être décrite se concrétise-t-elle dans les grandes questions de la femme? Si l'ambiguïté se limitait à ce que nous venons d'exposer, le problème de la femme arabe serait voisin de celui des autres femmes du monde, dont la conscience est faussée. Mais le discours islamiste contemporain va au-delà de l'occultation de nos problèmes, et

nous contraint à l'impossible : il nous impose d'adopter sa vision, donc son projet politique, au détriment de notre connaissance de faits plus proches de nos vies que ce que laisse entendre sa vision. La contrainte passe par le biais du postulat implicite que tous les musulmans sont islamistes, c'est-à-dire s'alignent sur le projet politique du courant fondamentaliste, et elle puise sa force dans un jeu (inconsistant) de concepts qui durera autant que la vague du "réveil" islamique.

Nous donnerons deux exemples qui illustrent la contrainte à l'impossible. Le premier concerne la participation des femmes à la politique, le second leur participation au travail productif.

L'activité politique.

L'utilisation des dualités mythiques qui rendent illicite l'activité politique des femmes se diversifie avec les discours islamistes (sauf dans les conditions que nous verrons plus loin). Toutefois la plupart des textes islamistes sont gouvernés par les dualités : extérieur / intérieur, mixité / non-mixité, reproduction / gain.¹

Selon le conseiller Salem Al-Bahnassâwi, existent deux voies pour la participation des femmes à la politique.

«La voie directe, telle que la présidence d'un Etat ou d'un conseil des ministres (...). Elle est interdite à la femme. Il existe aussi à propos de ce genre d'activités des restrictions légales telle que la non-mixité et l'interdiction de la rencontre (entre un homme et une femme), ainsi que la sauvegarde des droits de l'époux et des enfants. S'inscrit aussi dans cette (première) voie le gouvernement d'un pays par l'intermédiaire du Parlement (...). Il n'existe pas de textes légaux interdisant aux femmes ce genre d'activité; ceux qui le déclarent illicite sont poussés par une appréhension, celle de la mauvaise situation des sociétés fardées où règnent mixité et fards (...).

»La voie indirecte: c'est-à-dire la participation du citoyen dans la gestion des affaires de son pays au travers des élections. Il n'existe pas de textes légaux privant la femme de ce droit, parce que la mixité (entre les sexes) et le dévoilement (des cheveux ou du visage) qui vont de pair avec les élections dans certains pays ne sont pas évidents partout. Il est possible de former des comités propres aux femmes par le biais desquels elle peut voter».

Dans une autre partie de l'article, l'auteur donne une nouvelle priorité à la dualité autorité / infériorité. Il dit que l'obligation de la femme d'ordonner ce qui est convenable et d'interdire ce qui est blâmable²

1. Reproduction= enfancement, gain= gagner sa vie. Nous avons analysé cette dualité dans notre communication, "la femme libanaise et le *réveil* islamique", au colloque "la femme: témoin de la guerre", organisé par le Bureau de la Ligue arabe à Paris, novembre 1987. Les actes de ce colloque sont en voie d'impression aux Presses de l'université libanaise.

2. Expression reprise en particulier du verset 71 de la sourate "l'immunité" L'interprétation est variable, elle dépend du locuteur, mais elle exprime globalement chez les islamistes la

"diffère de l'obligation de l'homme, car la femme n'a pas pour devoir le *jihad*, ni l'opposition à ceux qui gouvernent (parce qu') il lui est commandé de ne sortir de sa demeure qu'après autorisation de son père ou de son époux".

Puis reviennent les dualités reproduction / gain, mixité / non-mixité, de façon plus claire qu'auparavant.

«Les soins dont la famille a besoin imposent à la femme de s'y consacrer entièrement; de plus, la mixité avec les étrangers (les hommes autres que ceux de la famille) lui est interdite en Islam, et spécialement la rencontre personnelle (entre un homme et une femme). Il lui est interdit aussi de découvrir tout ce que Dieu lui a interdit de découvrir» (S. Banassâwi, 1985 : 46).

La politique est dans ce cas "l'extérieur", "le mal", et il s'avère que

"toutes ces intellectuelles qui courent à l'activité politique sont banales, imitatrices. Elles ressemblent à ces ballons vides qui n'ont d'autres effets que ce déplacement frivole ici et là dans l'ombre qui leur donne forme" (Frères musulmans, s.d. :4).

Écoutons maintenant Zeinab Ghazali proclamer les buts de l'Union nationale de la femme musulmane, créée à Islamabad fin 1986. Elle dit:

«L'Union vise à l'action pour l'unité de l'*umma* islamique et pour le retour au Califat islamique dans le monde, afin que les musulmans retrouvent leur fierté et leur amour propre. Elle adopte aussi la cause de la femme afghane et travaille pour soutenir son *jihad* et sa résistance à l'athéisme soviétique. Elle agit pour l'application de la vénérable *charia* islamique et l'exhortation à l'engagement total dans l'Islam en tant que dogme, adoration et éthique. Elle exhorte aussi la femme musulmane à porter le vêtement légal, symbole qui conduira les musulmans à l'Islam et à l'action pour l'Islam» (1986b : 21).

Comment la masse des femmes peut-elle répondre à ces grandes tâches politiques? La réponse "organisationnelle" à cette question se trouve dans l'article 10 du règlement interne des Sœurs musulmanes. Celui-ci définit ainsi le rôle des sœurs à l'intérieur de l'organisation des Frères musulmans :

«aider dans la mesure où leurs efforts et leur condition le permettent à réaliser le programme originel de l'instance générale des Frères musulmans.» (Frères musulmans, s.d. : 28).

Les "procédures" propres à ces actions, consistent à s'activer parmi "les femmes des couches populaires" dans le but de

régulation des mœurs par l'exhortation et parfois l'imposition de ce qu'ils croient être l'éthique politique islamique.

"les guider, instruire leur cœur et leur esprit, de façon à purifier leur âme, supprimer l'ignorance et les idées fausses, leur apprendre les règles de l'hygiène, les principes d'infirmerie et la couture, ainsi que l'organisation efficace du budget du foyer et les moyens de surmonter la hausse des prix, l'insuffisance des revenus et le chômage de l'époux ou du *kafil*¹. [Agir ainsi] est meilleur, plus efficace, plus utile et plus honorable que d'organiser des manifestations et de courir les tribunes pour exhorter les hommes au patriotisme» (Frères musulmans, s.d. : 15) ²

Remarquons au passage que Zeinab Ghazali confère au voile des femmes une fonction centrale dans l'accomplissement du projet politique islamiste, reconnaissant ainsi le lien entre le privé (le voile) et le public (le système politique), relation ignorée par les islamistes quand elle gêne leur théorie politique, mais ultime recours quand elle peut leur servir.

Ceci n'est toutefois pas central pour notre propos. Par ces longues citations, nous voulons montrer que l'incapacité, dans laquelle les islamistes placent les femmes, se fonde dans une réduction radicale et sans contrepartie des femmes à leur projet politique. Cette réduction qui n'octroie pas grand chose aux femmes - sauf si elles possèdent une exceptionnelle personnalité comme Zeinab Ghazali ou jouissent d'une aussi exceptionnelle situation dans la hiérarchie sociale que l'épouse du général Zia Al Haqq, qui avait été promue au rang de présidente d'honneur de l'Union mondiale de la femme musulmane - non seulement occulte la question féminine mais, en outre, pose les femmes face à une alternative :

- l'interdiction de l'action politique,
- ou sa possibilité dans le cadre de conditions strictes. Cette seconde solution revient à réunir les femmes pour un projet, à les mobiliser pour un "genre" d'actions qui pratiquement les écarte de toute activité politique réelle. Le projet tire profit des femmes par des activités dont certaines apparaissent dans le texte, et d'autres dans la pratique quotidienne, grâce au respect de dualités sacrées qui déplacent les femmes par ordre, soit vers le dedans, soit vers le dehors.

L'activité productrice.

La même opération de dichotomisation gouverne le texte islamiste sur la question du travail de la femme. Le texte que nous avons choisi repose sur les dualités intérieur / extérieur, mixité / non-mixité, gain / reproduction. Selon Cheikh Abdel Aziz Ben Baz,

1 . le *kafil* dans ce contexte, signifie l'homme responsable de l'entretien d'une femme; soit l'époux, le frère, le père, le cousin ou parfois un parent éloigné.

2. La littérature contemporaine abonde de ce genre de textes. Citons, par exemple, une série d'articles écrits par Cheikh Saleh Hamadi qui a pour titre "préceptes de l'exhortation des femmes à Dieu" *al mujtama* n°826, 827, 828, 829, 830, août 1987. L'auteur y définit deux champs d'action politique pour la femme : l'exhortation à l'instauration d'un état islamique, et les actions de bienfaisance.

«Il est connu que la participation des femmes au travail dans le domaine des hommes entraîne une mixité blâmable et des contacts personnels. C'est très dangereux, ça a des conséquences amères et c'est contraire aux textes sacrés qui ordonnent aux femmes de rester chez elles et de s'adonner aux activités qui les concernent et qui les éloignent de la mixité avec les hommes» (A.A. ben Baz, 1986 : 38).

Gagner sa vie est, pour une femme, en contradiction avec sa nature, avec ce qu'il y a d'inné en elle. Selon Rachid Rida, père spirituel du courant islamiste contemporain, la nature a prévu "la division des tâches entre les époux : la femme doit s'occuper des affaires domestiques, et l'homme doit gagner sa vie en dehors". (R. Rida, 1975 : 33).

Arrêtons nous un instant, pour parler de deux aires où les femmes déploient une activité productrice : la campagne et le désert d'un côté, la ville de l'autre. La première jouit de la plus grande part de l'espace du monde arabe; et tous les rapports descriptifs (dont ceux de l'ECKWA) s'accordent à y décrire le travail des femmes comme étant depuis très longtemps, précoce et rigoureux, débutant à l'aube et ne s'achevant qu'après le crépuscule. La femme s'y occupe du troupeau, des volailles, du bois, elle défriche et laboure le terrain, fait la cueillette, s'occupe de l'économie domestique (pain, approvisionnement saisonnier, confitures, laiterie, etc.), nécessaires à l'équilibre du budget familial. Que disent les islamistes à ce propos? Rien, en dépit de la mixité, de la vie à l'extérieur, du gain, et, surtout, de l'absence de voile, et en dépit de la rigueur, de la fatigue et de la peine.

Ils ne s'opposent pas au travail des femmes dans la campagne malgré sa dureté. Ce qui montre que leur position ne se réfère pas à de vrais préceptes religieux, "mais plutôt à un attachement aux traditions et au désir de posséder et dominer la femme " (H. Azzam : 27).

Dans les villes, l'âpreté des conditions de vie a poussé un grand nombre de femmes sur le marché du travail, dans différentes branches, certaines d'entre elles, il est vrai, en nombre limité. Les islamistes pensent au monde urbain quand ils entendent interdire le travail des femmes. Mais les motifs de l'activité des femmes y sont d'une urgence telle que les islamistes, malgré les interdictions, l'approuvent "pour des raisons économiques". Toutefois, comme la nécessité financière (temporaire dans l'attente d'un *kafil*) est l'unique raison de la légalisation, et que cette légalisation s'insère dans le système "idéologique" des dualités sacrées, nous aboutissons à une conséquence analogue à celle constatée dans le domaine politique : la femme sera un travailleur temporaire, proposé ou retiré selon les circonstances du marché du travail. Ainsi, la femme participera, à son propre détriment , à l'allègement des crises économiques et des tensions sociales qu'engendre toute crise économique. De plus, l'intégration des femmes dans la production, à partir de ces considérations, accompagnée d'un vague sentiment de culpabilité et de honte, engendré par les principes idéologiques du discours islamiste, a pour conséquence :

a) L'occultation des problèmes de la femme au travail, et de tous les besoins que ce travail crée (par exemple, le besoin de services réduisant les tâches domestiques).

b) Le maintien de l'ancien rapport avec l'homme ou son changement dans une totale confusion des valeurs (par exemple s'en tenir à l'ancien rapport de domination malgré ou, voire, à cause du travail).

c) La non-intégration des femmes dans les activités liées au travail productif, sinon après une longue lutte et à leur propre détriment (par exemple, interdiction de participer aux syndicats dans les branches où les femmes sont actives).

Certains diront que les raisons idéologiques opposées au travail des femmes ne peuvent se mesurer aux nécessités matérielles, à l'intégration des femmes dans la sphère de la production, et aux conséquences de cette intégration. C'est sans doute vrai. Mais on ne peut oublier le dynamisme propre des idéologies et l'appui exceptionnel qu'elles apportent aux autres formes d'oppression. Grâce à l'idéologie, les femmes, au cours de la révolution industrielle, étaient renvoyées chez elles après avoir rendu le travail temporaire dont le capitalisme débutant avait besoin. Dans le monde arabo-musulman, l'idéologie pèse de façon particulièrement lourde, parfois elle triomphe des autres dynamiques sociales et souvent les occulte. Ibn Khaldoun, déjà, l'avait signalé et expliqué par l'hégémonie des solidarités tribales sur toutes les autres solidarités

Un grand effort intellectuel est donc nécessaire, qui ne se contente pas de décrire le travail de la femme, mais l'inscrive dans une vision globale de la société dans toutes ses couches sociales et dans toutes ses différences régionales, ethniques, confessionnelles, idéologiques, mais aussi dans sa mémoire et son histoire. Grâce à un tel effort qui ne peut être que collectif, les femmes arabes auront l'occasion de méditer sur les éléments constitutifs de leur mémoire collective, quelque puissent différer leurs opinions, leurs croyances, leurs appartenances.

Ces éléments de leur mémoire sont principalement constitués de leur patrimoine (*turath*) arabo-islamique, dont est issu le système commun de valeurs, s'ajoutant à la *charia* qui gouverne la plus grande partie de leur statut personnel.

La tâche à accomplir ne doit pas se contenter de constater les éléments du patrimoine, mais aller jusqu'à en faire une nouvelle lecture qui arrache aux islamistes ce qu'ils se sont approprié au nom de la religion, utilisant ainsi l'islam comme instrument de perpétuation de l'oppression des femmes. Cette nouvelle lecture ne pourra pas se conduire, en dépit des critiques qui leur ont été adressées, en dehors d'un dialogue libre et ouvert avec les islamistes; elle confrontera ses preuves et ses arguments aux leurs qu'elle mettra à l'épreuve de la réalité et de l'Histoire. Les islamistes, malgré leurs différences et leur différend avec nous, sont, en effet, des fils authentiques de l'*umma*; ils expriment ses grandes préoccupations; nombre parmi eux croient sincèrement que leurs propositions nous conduiront à un renouveau, et

seuls quelques groupuscules marginaux renient l'appartenance arabe commune.

Nous avons conscience de la complexité de la tâche ainsi dessinée, mais nous pensons qu'elle nous permettra de passer du cercle étroit de l'oppression de la femme au cercle plus large de l'homme arabe opprimé, dans lequel l'expression de cette oppression est encore à l'état embryonnaire, en dépit d'un triomphalisme dont le moindre regard montre la vanité.

Références bibliographiques

- AZZAM H, "La femme arabe et le travail", in *La femme et son rôle*, .
- BANASSAWI S., 1985, "Sur les droits politiques de la femme", *al mujtama*, n°715, avril.
- BEN BAZ A.A., 1986, "Le travail de la femme. L'islam a protégé la femme et ainsi protégé la société", *al mujtama* n°765, avril.
- BILALI A. H., 1983, "Incitation à la débauche", *al-mujtama*, n° 648, décembre 1983.
- COLLIN F., 1984, " La même et les différences", *Les Cahiers du Griff* n° 28, hiver 1983-1984.
- "Projet de déclaration des droits de la femme", publié par le Comité des droits de la femme libanaise, *Al-Safir*, 9.2.89
- Le Coran, traduction Denise Masson, Dâr-al-Kitâb al-lubnâni, Beyrouth.
- Frères musulmans, Section des Soeurs musulmanes, s.d., "Le premier message", Imprimerie dar al kitab al arabi, Egypte.
- GHAZALI Z., 1986a, "La femme musulmane vers où?", *al-mujtama*, n°765, avril.
- 1986b, "Déclaration de l'organisation de l'union mondiale des femmes", *al mujtama*, n°798, décembre.
- GHOUSOUH M., 1987, " Feminism or the eternal masculine - in the arab world", *New left review*, n° 161, jan/feb 1987.
- LOUTFI F., "La situation de la femme dans la famille arabe : rapport qu'entretient cette situation avec la crise de la liberté et de la démocratie" in *La femme et son rôle...*, .
- MAKKI A., 1981, *La personnalité de la femme arabe : les traits psychologiques de la femme arabe et son rôle dans le mouvement d'unité arabe*, Institut de recherche sur l'unité arabe, Beyrouth.
- AI-MUTAWA A., 1987, *al-mujtama*, n°842, novembre.
- PARIS G., 1985, "La vie en rose" in *Le mal de tête*, mars.
- RIDA R., 1975, "Les droits de la femme en Islam", *al maktab al islami*, Beyrouth.
- SAYYAD, 1987, "Le problème de la libération de la femme consiste-t-il à s'affranchir des lois de la *charia*?", *al-mujtama*, n°821, juin.
- SHÉRIF O., 1984, "La femme dans le monde occidental telle que je l'ai vue", *al mujtama*, n°665, avril.

Aux éditions du C.N.R.S.

DU GROUPE AU RÉSEAU

Réseaux religieux, politiques, professionnels

Textes réunis par Philippe Dujardin

L'étude de groupements prosélytiques, quelle qu'en soit leur vocation, appelle quasi nécessairement la notion de réseau. Préciser les conditions d'emploi des termes réseau et mise en réseau; apprécier la diversité des formules usitées, aux époques, tant moderne que contemporaine, dans des groupements religieux, professionnels ou politiques; dégager de la comparaison de ces formules les procédures et propriétés qui leur sont communes : tels sont les objectifs de cette recherche conduite par des politologues, des sociologues et des historiens.

16x24
Prix : 110 F

248 pages
ISBN 2-222-04233-X

Bon de commande

Nom.....
Adresse.....
Ville, code postal, pays.....
Titre.....
Participation aux frais de port : - pour un ouvrage : France, 15 F; étranger, 25 F;
- pour les ouvrages suivants : France, 10 F; étranger, 20 F.
Règlement à l'ordre des Presses du CNRS (chèque bancaire, chèque postal, mandat).

A compléter et à retourner accompagné de votre règlement aux :
Presses du CNRS - 20-22 rue Saint Amand - 75015 Paris

ABSTRACTS/RESUMES

The South of women: potentialities, interests, desires **Renate SIEBERT**

Conclusions drawn from a vast survey of three generations of women in Calabria show that changes in the lives of women as a result of education and gainful employment do not reach into the public sphere. The fact that men occupy meeting and debating places, the places where "public" services are managed through patronage, means that the "public" sphere, which has no place for women is, in fact, an extension of men's "private" sphere. It is hypothesized that women's demand for emancipation, as it coincides with the demand for an authentic "public" sphere, may be a powerful factor changing society in the south of Italy.

"Kifah" in the Khroumir mountains **Khalil ZAMITI**

Kifah is the word usually used to refer to sexual activity in Tegna and Rouyi, two areas in the forests of the Khroumir mountains in northwestern Tunisia. This systematic usage is intriguing since this word's proper meaning, of which villagers in these areas are well aware, is struggle or combat. Why is a term referring to warfare used for sex? On the basis of interviews, an interpretation is made that relates this bellicose connotation to the space of dwellings and society as a whole. A field of observation is thus staked out leading from sexuality through spatiality to society.

Girl's school attendance and entry into politics in colonial Tunisia **Souad BAKALTI**

Withdrawn and resignedly secluded, Tunisian women began changing in spite of their environment's hostility and the lack of encouragement from public authorities. The creation in 1900 of a school in Tunis for Moslem middle-class girls was a model that both made it possible for other schools to

be opened and contributed to the development of education for girls. This school played an important part in the evolution of Tunisian women, to whom it provided a new system of values as well as the means of thinking about and changing their position: women's associations were created as of 1932, a feminine press as of 1936, etc.

Procreative power: myth or reality?

Faïza BENHADID

The family is a political microsociety wherein the exercise of power is defined. With regard to its members, the relations between them and its objectives, the problem arises, regardless of the type of society or culture, of woman's place and power within the family. Given its universality, procreation offers a vantage point for reflecting on such issues. The desire to have children and the way two opposite, even antagonistic, sociocultural groups satisfied it provides convincing proof that having or not having children is, above all, a social act. Demographic policies (whether for spacing, restricting or favoring births) always concerns women and sometimes considers them to be the key to success. Does this mean that women alone procreative power? Or are they but the means used by this power?

Tuareg women and political power

Hélène CLAUDOT-HAWAD

Several observers have pointed out the free behavior of Tuareg women and their ability to intervene in the public sphere. Although Tuareg women do not ordinarily become official chiefs, they play a considerable role in politics. Their contribution to government in their society is analyzed.

Power, counterpower and society in change: Tunisian example

Soufia FERCHIOU

Although the Tunisian state has written a relative equality between the sexes into law, women in rural areas, where society has not changed much, have benefited very little from this "state feminism". As prisoners of an honor code, these women prefer grounding their counterpower in the magical-religious sphere. In contrast, well-off women dwelling in cities have, since independence, acquired an egalitarian consciousness; with diplomas equal to or better than men's, they have forced men at the workplace within the couple to renegotiate power, which is no longer a definitively male prerogative. "State feminism" as well as equal rights for women are now under attack from Islamist movements, which see them as forms of Westernization. Poor women in urban areas have joined these movements, because wearing the

veil makes it permissible for them to go out of the house, diffuse recognized knowledge and thus both acquire and exercise new power legitimated by religion.

The permission to say "I" : thoughts about women writing, after reading Assia Djebar's novel, *L'amour, la fantasia*.

Monique GADANT

This novel dwells on the legitimacy of women writing, a necessary subject of thought given the condemnation, in any piece of writing, of revealing personal and familial intimacy. It is all the more necessary if this revelation is made by a woman who, though assigned to silence or seclusion in the domestic sphere, asserts herself as a subject. It is necessary to ask for permission to say "I". Is it also necessary to excuse one's self or ask for pardon when desperately seeking to justify the writer's role by referring to the heroic history of ancestors (women novelists? story-tellers? historians)? Does the feminine "I" exist only in opposition to the Other: the writer (in French) against French, the daughter against the father (who taught her French)? Can it win legitimacy only by respecting the values and prohibitions of nationalism, or by glorifying them?

Filiation, identity and social roles in a changing world

Mahfoud BOUCEBCI

Massive, rapid changes are at work in Algerian culture and society, a full-fledged part of Arab-Berber North Africa. Concomitantly, there are deep, radical transformations in collective and individual psychopathologies. With respect to Islam and its theological input into filiation, women's status raises fundamental questions about individual and group identities. New observations can thus be made about adolescents and the vulnerability of women's new social status in urban areas. Social, cultural and political events in recent decades reveal both the intensity of resistance in everyday life to the changes under way and the paradoxical ambivalence of the feminine intelligence.

Illegitimate children in Algerian society

Nadia AIT-ZAI

"A child belongs to the bed." The narrow interpretation by Algerian law-makers of this hadith by the Prophet is accountable for the legal inexistence of children born out of wedlock. Placed in its historical context and interpreted broadly, this hadith logically resolves this situation in a way that avoids the subterfuges proposed by islamic jurists. Imbued with the rules of Moslem

law and the narrow interpretation of the hadith, the Algerian family, conscious that illegitimate births defy social values, seeks to save its honor by keeping news of such a birth from spreading. It brings pressure to bear on the confused mother so that she forsake, abandon or kill her new-born. The state has not measured up to this situation, since it has neither provided social services to single mothers nor passed laws taking into account the babe's interests.

Egyptian divorce laws
Hoda FAHMY

Divorce is a major political and ideological issue, as can be seen by the numerous controversies and debates when new legislation was adopted by the Egyptian people's assembly and modified in 1985. The arguments advanced by various social forces reaffirmed fundamental, controversial values of Egyptian society and shed light on its most crucial, current problems, such as the housing crisis, low family incomes and the birthrate. The question of divorce thus appears particularly useful for analyzing Egyptian society. By observing various parties' strategies during divorce proceedings in a court, the author has been able to write a short ethnographic account about the use of the law and its applications.

Women's international policy?
Gabriella CAPELLETTI

Visit difficult places (*visitare luoghi difficile*), a program implemented by the Bologna women's documentation center led, in 1988, to a meeting of Israeli, Palestinian and Italian women in Jerusalem. This meeting, which set up an authentic peace camp, raised questions about what can unite women: their nature? their common oppression? or rather their common political determination to build a different world?

Feminism and politics in Egypt
Irène FENOGLIO-ABD EL AAL

Feminism was born in Egypt in the 1920s thanks to women's direct involvement in the nationalist political movement, wherein they often compelled recognition. From the 1920s to the 1940s, approximately 30 magazines were created for women and run by them. Nowadays, feminism is marginal. Although women are present everywhere, in the streets, in universities, at work, the immense majority of them have been socially persuaded that they can have an occupation or become involved in politics if a masculine authority consents.

Women on strike (May 1988 in the Ebre valley, Spain)
Nicole BEAURAIN

Thanks to the vote of women (especially those less than 30 years old), the Spanish socialist Party has won elections twice, in 1982 and 1986. Laws now guarantee women equal access to all grades in the civil service, even the army, and forbid sex discrimination in employment. Do the apparent evolution of Spanish society, the return to democracy and the socialist party's predominance correspond to real changes in the everyday lives and mentalities of ordinary women? Through an in-depth interview with a young woman who had recently participated in a canning factory strike, an event wherein women workers had the opportunity to prove their degree of political consciousness, the author shows what the current situation is like for women who, belonging to the working class and peasantry, live in a semirural environment.

The socialist revolution party's women's collective in Paris (1972-74): the raisons for a crisis
Kamila SEFTA

The genesis of a women's collective in an Algerian opposition party (Socialist Revolution Party) in Paris in the early 1970s is briefly described as well as the historical and political context. The crisis leading to the collective's breakup is explained by reasons intricately related to the Party's objectives and in terms of interferences with international currents of feminism.

Algerian communists and women's emancipation
Monique GADANT

Faithful to their position since the 1940s, Algerian communists reasserted the equality of men and women a few weeks after independence. This position was close to the one stated in the NLF's Tripoli Charter in 1962. The analysis of texts published since then shows that the communist party has tried to have women join as activists or wives of activists. In conformity with party orthodoxy, the question of women's emancipation is subordinated to the progress of productive forces and the instauration of socialism; feminism is rejected. Because they do not want to shock religious opinion however, Algerian communists, though claiming to be marxist-leninist, do not, when dealing with women's issues, refer to any marxist author but rather to religious authorities (A. ben Badis). They do not raise the question of the rights (civil or religious) wherein could be grounded the legal equality of the sexes.

The national question and equality of the sexes
Eléni VARIKAS

The experience of Greece during the 19th century is used to study the problematic relationship between nationalism and the demand for sexual equality. Insofar as nationalism postulates homogeneous interests, it is difficult, sometimes impossible, to express antagonistic social relations within an oppressed nation. Sometimes however, nationalism offers an occasion for women's emancipation, as in Greece at the start of the 19th century when the issue of modernization as well as the ideology of the Greek nation's "civilizing mission" enabled the first feminists to demand the emancipation of Greek women as a precondition for the achievement of irredentist and national aspirations.

Palestinian women in the Intifada : their political combat
Sonia DAYAN-HERZBRUN

Intifada seems to have considerably increased women's political visibility in the Palestinian national movement. By taking a place on the social and political scene, these women have made it possible to constitute a national community in the modern sense of the word. This has implied the weakening of clannish bonds. The importance, in the Intifada, of the symbolic dimension and the political scope of activities having to do with the personal sphere give a genuine place to women's struggles. Feminist demands have now arisen, but they are still timid and do not address the questions of desire and sexuality.

Symbolic and political issues in the Algerian women's struggle for sexual equality
Rabia ABDELKRIM

Algerian women's determination to achieve emancipation, a determination that can be based only on a democratic movement, has encountered an Islamist movement (the Islamic Salvation Front), which has grown rapidly and significantly since 1988. What about the legal status of women - the Family Code that, passed in 1984, is close to the *chari'a*? The Front has clearly voiced its intentions to send women back into the house, limit them to "producing" Moslems, refuse the mixing of the sexes and, consequently, moralize society in order to put an end to the crisis. This definitely proves that the future -- democratic or totalitarian -- of Algerian society has to do with women. Is the alternative between laicism or "religious fascisms"? What kind of laicism?

The Women's movement in Iran
Farhad KHOSROKHAVAR

Akram, a young married woman of the urban petty bourgeoisie, explains, two years after the 1981 Islamic revolution in Iran, her idea of relations between the sexes. By comparing this interview with one with another woman, the interviewer (and author of this article) shows how both women, while grounding their comments in Islam, interpret it as a function of their social category's interests while trying to promote feminine interests. The ambiguities in each woman's attempt to explain matters, governed as it is by her social class position, clearly shows how the power structure can use against women the support they have given it in the hope of changing their condition.

Arab women in contemporary Islamist discourse
Dalal BIZRI

Feminism is nowadays a universal fact. However it must be rooted in each society, each culture. This holds true in particular in the Arab-Moslem world, where feminism must turn toward the common Arab heritage and its principal ethical basis, Islam and its writings. The feminist effort to reinterpret these texts encounters the obstacle of Islamism, which claims to bear their unique, literal meaning and strongly opposes any form of feminine emancipation. Dialogue must, however, be opened with Islamists because they voice some of the essential preoccupations of all Arabs.

Achevé d'imprimer par

PARA 
GRAPHIC

7200-S08

PB-24

C

BT

31240 L'UNION (Toulouse)

Dépôt légal : Avril 1990





REVUE TRIME

UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA

909.09822P462

C001

PEUPLES MEDITERRANEENS PARIS

48-49 1989



3 0112 025192979

Le traditionnel "pouvoir des mères", la ruse des femmes hantent le fantasme d'un imaginaire matriarcat. Ils renvoient au discours banalisé sur l'exclusion des femmes du politique. Nous avons souhaité étendre le champ de la réflexion en traitant du pouvoir non comme d'une instance qu'il faudrait repérer en un lieu précis mais comme d'une relation existant entre des personnes, entre des groupes, entre les sexes. Si la sphère politique est abordée, c'est moins en terme d'exclusion qu'à travers les modalités d'intégration des femmes aux projets des Etats ou des partis qui les sollicitent (sur la base d'idéologies laïques ou religieuses).

On s'interroge, en rapport avec l'histoire sociale et politique, sur les conditions de possibilité d'un féminisme qui ne se confonde pas avec une demande de modernisation de la société mais soit remise en cause d'une inégalité spécifique : la relation entre les sexes comme rapport social historiquement constitué.

PEUPLES MEDITERRANEENS 48-49

Prix : 140 F